



Mäetagused 54



Eesti Kirjandusmuuseumi
folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm
MTÜ Eesti Folkloori Instituut

Mäetagused

54

Hüperajakiri

(vaata ka: <http://folklore.ee/tagused>)

Toimetajad

Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

Tartu 2013

Toimetajad: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov
Tegevtoimetaja: Asta Niinemets
Usundisarja toimetaja: Ringo Ringvee
Raamatututvustused ja uudised: Piret Voolaid & Asta Niinemets
Ingliskeelsed kokkuvõtted: Tiina Mällo
Kaanekujundus: Andres Kuperjanov
Küljendus: Diana Kahre

Toimetuskolleegium 2008–2014: Juri Berezkin (Kunstkamera, Peterburi, Venemaa), Kadri Humal-Ayal (Nairobi, Keenia), Janina Kursīte (Läti Ülikool, Läti), Pauliina Latvala (Helsingi Ülikool, Soome), Tamara Luuk (SA Tallinna Kunstihoone Fond, Eesti), Kazuto Matsumura (Tokyo Ülikool, Jaapan), Irina Nurijeva (Ajaloo-, Keele ja Kirjanduse Instituut, Udmurtia), Diarmuid O'Giollain (Corki Ülikool, Iirimaa), Péter Pomozi (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari), Virve Raag (Uppsala Ülikool, Rootsi), Tiiu Salasoo (Estonian Learning Materials, Sydney, Austraalia), Guntis Šmidchens (Washingtoni Ülikool, Seattle, USA), Vilmos Voigt (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari)

Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel



EESTI KULTUURKAPITAL

Võrguversioon valmib riikliku programmi “Eesti keel ja kultuurimälu” projekti EKKM09-168 toetusel. Seotud Eesti Teadusfondi grandiga 8137.

Indekseerijad: MLA Folklore Bibliography, Ulrich’s Periodical Directory, Internationale Volkskundliche Bibliographie = International Folklore Bibliography = Bibliographie Internationale d’Ethnologie, DOAJ, C.E.E.O.L., CEJSH, EBSCO Publishing Humanities International Complete, ERIH (C)

Toimetuse aadress: Mäetagused, Vanemuise 42–235, 51003 Tartu
tel +372 737 7740, +372 737 7709; faks +372 737 7706
e-post: folklore@folklore.ee

ISSN 1406–992X

doi:10.7592/MT2013.54

© EKM FO rahvausundi ja meedia töörühm
EKM Teaduskirjastus, F-seeria
MTÜ Eesti Folkloori Instituut
Kaas Andres Kuperjanov

Sisukord

Kaastööst	5
Rahvaluule osakonna Siberi kaastöölise Rosalie Ottessoni ja teadurite-arhivaaride dialoog aastatel 1969–1976	
<i>Anu Korb</i>	7
Juurte juurde ja tagasi. Siberist remigreerunud eestlaste kodupaigakülastused kui näide sekulaarsest palverännust	
<i>Aivar Jürgenson, Liivo Niglas</i>	27
<i>Druže Tito, Sveti Rilski. Sissevaateid tänapäevasesse palverännakute traditsiooni</i>	
<i>Mare Kõiva, Andres Kuperjanov</i>	67
Eestlaste kuvand 18. ja 19. sajandi Euroopa reisikirjades (kuni 1850. aastateni)	
<i>Marge Rennit</i>	97
Ühe pilliloo kolm versiooni	
<i>Guldžahon Jussufi</i>	139
Tummali ajalugu. Mõningaid märkusi muistsete Sumeri kuningate ja nende kuningavõimu ideoloogia kohta	
<i>Vladimir Sazonov</i>	169
RELIGIOONIST	
Esoteeriline pärimus Kirna mõisas ja maagial põhinevad mõistmisviisid	
<i>Kristel Kivari</i>	185

UUDISED

**Presidendi rahvaluulepreemia ja 2012. aasta
rahvaluulearhiivis**

Astrid Tuisk 213

**Seitse aastat kestnud pühapaiga konverentside sari sai
Peterburis väärilise lõpu**

Tõnno Jonuks 217

Jyväskylä seminar rahvausundist, nõidusest ja maagiast

Reet Hiiemäe 220

**Rahvusvaheline sümposium “Loitsud paberil, loitsud
praktikas”**

Andrei Toporkov 221

Kroonika

224

TUTVUSTUSED

Maski jõud

Mare Kõiva 231

Raamat muistsest Kreekast

Neeme Näripä 232

Kaastööst

Mäetaguste toimetus avaldab akadeemilisi kirjutisi rahvaluulest, rahvausundist, kultuuriantropoloogiast ja nendega seonduvatest valdkondadest. Ootame

- *teadusartikleid* (10–30 lk) – originaalartikleid pikema ja argumenteeritud probleemipüstitusega;
- *rakenduslikke artikleid* (5–15 lk) – lühemaid kirjutisi, mis käsitlevad üksikjuhtumeid, aktuaalseid teemasid, tutvustavad uurimisprojekte jne;
- *ekspertide kommentaare* artiklite juurde;
- *osalusvaatlusi, kommenteeritud (taas)trükke ja kommenteeritud tõlkeid*;
- *raamatu-, filmi-, helikandja- jm tutvustusi* (1–5 lk) – olulisimate erialaste väljaannete kommenteeritud ülevaateid ja/või analüüse;
- *lühivuudiseid* (1–2 lk) – lühiülevaateid konverentsidest, kaitstud teaduskraadidest jne;
- *lugejakirju* (1–4 lk) – lugejate kommentaare väljaannetele ja artiklitele. Autoritelt oodatakse ka lugejakirjadele reageerimist.

Ajakiri on eelretsenseeritav ja rahvusvaheliselt refereeritav. Käsikiri tunnistatakse vastuvõetavaks kahe positiivse anonüümse retsensiooni korral. Toimetajad teatavad artikli vastuvõtmisest või tagastamisest ja soovitatavatest muudatustest. Muudatused peab tegema autor.

- Artikli, mis on kirjutatud mõnes üldkasutatavatest tekstitöötlusprogrammidest, võib toimetusele saata e-kirjaga. Lisada tuleb väljatrükk, mis abistab kujundamisel ja diakriitiliste märkide tuvastamisel, autori telefon ja e-posti aadress (või postiaadress).
- Kõigile kirjutistele tuleb lisada sõltuvalt kirjutise pikkusest 500–2500 tähemärgi pikkune, soovitavalt ingliskeelne resüme.
- Teadus- ja rakendusartiklitele tuleb lisada kuni 700 tähemärgi pikkune lühikokkuvõte (teesid) ja 2–7 märksõna tähestikulises järjekorras.
- Märkused ja kommentaarid lisada allviidetena.
- Kirjandusele viidake tekstis järgmiselt: (Wright 1995: 3–5) ehk sulud algavad – autor – aastaarv – koolon – tühik – lehekülje või -kõlgede numbrid – sulud lõpevad.
- Kirjanduse nimestikus esitage otseselt tsiteeritud ja viidatud teosed.

- Kirjanduse nimestik tuleb vormistada järgmiste näidete eeskujul, veebilehekülje viitele lisada viimase kontrollimise kuupäev:

Boll, Franz 1919. *Stern Glaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig & Berlin: Teubner.

Carlson, Shawn 1985. A double-blind test of astrology. *Nature* 318, lk 419–425.

EE 1934. *Eesti entsüklopeedia IV: Jaapan-käolina*. Tartu: Loodus.

Prüller, Paul 1968. Eesti rahvaastronoomia. *Teaduse ajaloo lehekülgi Eestist I*. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 11–62.

Eesti Kiikingi Liit (<http://www.kiiking.ee> – 6. juuli 2003).

- Kui tahate illustreerida oma kirjutise võrguversiooni heli- või videonäidetega, soovitame kasutada helifaile laiendiga .mp3. Videonäideteks sobivad tugevalt tihendatud .mpg-failid.
- Illustreerivad fotod esitada .tif- või .jpg-formaadis, optimaalne resolutsioon 300 dpi (kui foto pikem külg on 10–12 cm). Vektorgraafika puhul eelistame .eps-formaati, bitmap-graafika puhul .tif-formaati. Jooniste optimaalne resolutsioon on 600–1200 dpi.
- Lisatud illustreeriva materjali kasutusõiguste (*copyright*) eest vastutab autor.

Täpsemad vormistusjuhised ja kaastööle esitatavad nõuded leiab internetist ajakirja Mäetagused koduleheküljelt (www.folklore.ee/tagused).

Toimetus

Rahvaluule osakonna Siberi kaastöölise Rosalie Ottessoni ja teadurite-arhivaaride dialoog aastatel 1969–1976¹

Anu Korb

Teesid: Artiklis analüüsin Eesti Rahvaluule Arhiivi nõukogudeaegse Siberi kaastöölise Rosalie Ottessoni saadetisi, lähtudes materjali kogumise ajast ja tolaeagsest kogumistöö juhendamisest. Ühe kogu kujunemise lugu vaatlen kui dialoogi kogu ja teadurite-arhivaaride vahel. Kummalgi poolel on oma nägemus talletamist väärivast pärimusest, jõulisemalt tõuseb esile rahvaluule osakonna kui institutsiooni positsioon. Samas määrab arusaamise konteksti aeg, tõlgendaja kultuuriline taust, tema põhimõtted ja kogemused, konkreetne praktika. Pärimusaines on pidevalt avatud uutele tõlgendustele.

Märksõnad: dialoog, folkloorikogumine, korrespondent, Siber, teadurid-arhivaarid

Sissejuhatus

Artikli allikmaterjali moodustavad Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA)² Siberi kaastöölise Rosalie Ottessoni aastatel 1969–1976 kogutud käsikirjalised materjalid (78 saadetisena laekus kokku 2989 lk), arhiivitöötajate-teadurite kirjad R. Ottessonile (57 kirja, mis saadeti R. Ottessonile ajavahemikus 1969–1975)³, R. Ottessoni korrespondendi kaart⁴ ja toonased kogumistöö juhendid, eeskätt aastatel 1961–1976 ilmunud *Rahvapärimuste Kogu*. Taustmaterjaliks on R. Ottessoni kirjad Igor Tõnuristile⁵ ja minu ERA Siberi ekspeditsioonidel 1991., 1992. ja 2012. aastal samast piirkonnast kogutu, sealhulgas meenutused-mälestused R. Ottessonist.

Minu esmane huvi R. Ottessoni saadetiste ja tema vastuolulise isiku vastu tekkis paarkümmend aastat tagasi, kui tegin välitöid samades Siberi eestlaste külades, kust Ottesson materjali saatis – Krasnojarski krai Minussinski piirkonnas asuvad külad Ülem-Suetuk (vn Verhnij Suetuk) ja Ülem-Bulanka (vn Verhnjaja Bulanka). Otsese tõuke Ottessoni kogutut lähemalt uurida ja tema kohta rohkem teada saada andis kohtumine Krasnojarskis Ülem-Bulanka kü-

las sündinud-kasvanud keskealise müüjanna Liina Kravtsovaga 2008. aasta suvel. Minu pärimise peale, kas ta teab rääkida Rosalie Ottessonist, lausus ta: “No Roosi ikka palju valetab. Ta ütleb seal [kohalikus ajalehes *Znamja truda* 30. juulil 1970. aastal ilmunud artikkel “Meie võim sai alguse Leninist”, *Vlast’ nasha ot Lenina poshla*]⁶, et mees ütelnud talle, kui ta sõtta saadetud, et sa, Roosi, võta kolhoosi võtmed ja juhi seda minu asemel. Tegelikult ta mees polnudki kolhoosiesimees, oli lihtne puusepp!”

Käsitlused

Rosalie Ottessoni rahvaluulekogu kujunemist käsitlen dialoogina koguja ja tookordsete rahvaluule osakonna teadurite-arhivaaride vahel. Dialoogilise meetodi all mõistetakse enamasti andmete tootmist uurija ja informandi vastastikusel koostöös, silmast silma olukorras (vt nt Honko 1992; Pekkala & Vasenkari 2000). Sageli on seda käsitletud neljast faasist koosnevana: 1) intervjueriija formuleerib küsimuse; 2) informant teadvustab selle; 3) vastab; 4) intervjueriija registreerib vastuse kirjalikult või salvestusena (Jauhiainen 1982: 177). Soome uurija Maria Vasenkari kritiseerib seda arusaama, kuna pole arvesse võetud osaliste vastastikust mõju (Vasenkari 1999: 63). Antropoloog Vincent Crapanzano järgi peaksime kolmandana arvestama osaliste eelteadmistega ning nende ajaloolise, kultuurilise, sotsiaalse tausta ja isiklike teguritega. Avardunud dialoogi mõistmiseks toob V. Crapanzano sisse varidialoogi mõiste: osaliste eelteadmine võib toimida nagu vaikiv vestluskaaslane. Crapanzano eraldab veel primaarset ja sekundaarset dialoogi: primaarse dialoogina nähakse uurija ja informandi vastastikust suhet, sekundaarse dialoogina aga uurija suhtlemist lugejaga kirjaliku uurimuse kaudu (Crapanzano 1992: 213–214).

Rosalie Ottesson esitas kogutud materjali kirjalikult ega kohtunud ühegagi tookordsetest rahvaluule osakonna töötajatest – seega ei saa me taastada kogumisprotsessi tervikuna. Ometi on taustteadmisi arvestades võimalik R. Ottessoni kaastööde ja teadurite-arhivaaride kirjade abil põhijoontes rekonstrueerida ühe kogu kujunemise lugu. Tiiu Jaago on täheldanud eluloojutustuste analüüsi põhjal, et ajaloolis-kultuuriline keskkond annab inimese loole raamid ja sisaldab hetkeolustikku, toetudes varasematest ajaloolis-kultuurilistest kihtidest moodustunud pinnasele, st oleviku ja mineviku koosmõjus kujunenud traditsioonile (Jaago 2006: 83). Seda, millised biograafilised mälestused inimesel kindlal ajahetkel aktualiseeruvad, kuidas ta neid tõlgendab ja varasemaid tõlgendusi uuel viisil ümber korrastab, mõjutavad väga suuresti kultuurilised, sotsiaalsed ja poliitilised asjaolud (Kõresaar 2005: 10–13). Sama võib täheldada kogutud pärimusainese kohta – ka see on avatud uutele tõlgendustele.

Rosalie Ottessoni üleskirjutusi analüüsid lähtun nõukogude perioodist – tolleaegsete ühiskondlik-poliitiliste olude mõjust inimestele ja kogumistöele. Püüan arvesse võtta aega ja olusid, milles Ottesson elas ja materjali talletas. Ajastuomaselt kõnekas on asjaolu, et Rosalie Ottesson jättis oma enesetuvustuses isiklikku ellu puutuva peaaegu kõrvale, küll aga andis ülevaate oma õpingutest, ametitest ja ühiskondlikest kohustustest. Enam saame R. Ottessoni isikust teada tema kogutud pärimustekstidest. Lisaks aitab minu kogutud taustinfo mõista R. Ottessoni valikuid ja kogutud materjali oma ajas ja keskkonnas. Samas jälgin rahvaluule osakonna töötajate-poolset ajastuomast kogumistöö juhendamist, sest ka arhiiviainesel on oma ajalugu. Kogumist ja süstematiseerimist mõjutavad oma aja huvid ja nägemused. Näiteks suur osa materjalist on Soomes kogutud geograafilis-ajaloolise uurimissuuna valitsemisajal, mil tekstid eraldati kasutuskontekstist (Koski 2004: 91). Sama võime täheldada Eesti folkloorimaterjali kogumise kohta. Soome folklorist Lauri Honko juhib tähelepanu asjaolule, et mõnikord osatakse info väärtust hinnata alles tagantjärele (Honko 1992: 128), seega võidakse aja jooksul kogutu ümber hinnata, leida uusi tõlgendusi vms.

Ka tõlgendaja on konkreetne isik konkreetsetes olukorras oma päritolu, sotsiaalse, individuaalse ja kultuurilise taustaga. Seega tuleb artiklis esile ka minu Siberis jm tehtud välitööde kogemus, kultuuritaust, saadud õpetus jms. Olen töötanud rahvaluule osakonnas alates 1975. aasta sügisest, kogunud folklooriainest mitmes kodu-Eesti piirkonnas. Siberi eestlaste uurimist alustasin eesti folkloristide jaoks murrangulisel ajal – pärast nõukoguliku ideoloogia surve taandumist, kui 1980. aastate lõpupoole avardusid oluliselt uurimis- ja kogumisvaldkonnad (vt Korb 2005: 11–13).

Rosalie Ottessoni elust ja tema kaastööst rahvaluule osakonnale

Ülem-Bulanka küla, kus Rosalie Ottesson sündis, sai alguse umbes 1860. aastal Vene tsaari poolt väljasaadetutest ja sundasunikest talupoegadest. R. Ottessoni isa oli üks neist, kes tsaarivalitsuse ajal Siberisse saadeti (Korb & Peebo 1995: 160), tema ema sündis juba Siberis. R. Ottesson (eluaastad 1899–1979) kasvas üles traditsioonilises rikkaliku folklooripärimusega külakogukonnas, kus vanad pärimuslikud jutud, laulud, loitsud, kombed jms olid osa igapäevaelust. Ka omandas ta parema hariduse kui enamik tollastest Siberi külaelanikest: kodukülas Ülem-Bulankas 4 klassi eestikeelses koolis, 5. ja 6. klassi lõpetas Ottesson venekeelses koolis vene külas Jermakovas, kus elas tema vanaema. Seejärel töötas Rosalie mitmel pool apteegiteenija ja juhutöölisena. R. Ottess-

soni noorusaastad jäid enamlaste võimuletuleku ja sellele järgnevasse aega, mis tõi ka Siberi eestlaste ellu suured muutused. R. Ottesson, kes oli aktiivse eluhoiakuga ja heade organisatorivõimetega, astus 1924. aastal Krasnojarski kalevivabrikus töötades parteisse, sealt suunati ta Krasnojarski parteikooli, mille lõpetas 1925. aastal. Seejärel töötas R. Ottesson seal, kuhu partei ta suunas: oli kodukülas lugemistoja juhataja, Karatuzi rajooni naisorganisator, üks kolhooside organiseerijaist, töötas kooliõpetajana ja osales aktiivselt ühiskondlikus elus. 1935. aastal oli R. Ottesson sunnitud tervislikel põhjustel tööst kõrvale jääma, kuid pidi olude sunnil taas tööle asumata, 1940. aastal haigus süvenes. 1941. aasta sügisest töötas Ottesson külanõukogus, kus tal tuli täita väga mitmesuguseid ülesandeid. Sõjapäevil jäi ju külaelul suuresti naiste kanda. Alates 1956. aastast pidas R. Ottesson pensionipõlve, kuid jäi ühiskondlikus elus endiselt aktiivseks. Nõukogude ühiskonnas väärtustati eeskätt tööalast karjääri ja ühiskondlikku tegevust. Nii ei avalikusta ka R. Ottesson oma pere-ellu puutuvat, piirdub vaid oma laste ja kasulaste ametite nimetamisega (RKM II 271, 225–232). Üksikutest R. Ottessoni isikliku elu seikadest annavad teavet tema rahvaluulesaadetised, lisainfot hankisin vestlustest Ottessoni tundnud inimestega. Sain teada, et Rosalie tütar Valja sündis vallaslapsena ja R. Ottessoni elukaaslane Mihkel Kriintal oli kolme lapsega lesk. Kooselust sündis perre veel kaks last. Kõnekas on ka fakt, et Rosalie Ottessoni õde tegutses külas ristija-matjana.

R. Ottesson hakkas folklooriarhiivile kaastööd tegema alles 70aastasena, oma viimasel elukümnendil. Ärgitust sai ta toleleegselt etnograafiatudengilt Igor Tõnuristilt, kes õppis aastatel 1964–1969 Moskva Ülikooli ajalooteaduskonnas. I. Tõnurist osales 1965. aasta augustikuus arheoloogilistel välitöödel Krasnojarski krai lõunaosas. Ta oli piirkonna eesti külade kohta saanud teavet August Nigoli raamatust *Eesti asundused ja asupaigad Venemaal* (1918)⁷ ja nõutas oma juhendajalt vaba nädala Minussinski piirkonna eesti ja läti asundustega tutvumiseks.⁸ Retkel kogutud materjalide põhjal valmis I. Tõnuristi etnograafiline kirjeldus “Etnograafilisi märkmeid Minussinski eestlastest ja lätlastest”, mis on hoiul Eesti Rahva Muuseumi korrespondentide vastuste kogus.⁹ I. Tõnuristi toonasele uurimistöole aitasid kaasa 13 informanti kolmest Siberi külast: kolm neist elasid läti külas Alam-Bulankas (vn Nižnjaja Bulanka), seitse eestikeelses Ülem-Suetukis, kolm eesti külas Ülem-Bulanka. Viimases olid I. Tõnuristi informantideks Rosalie Ottesson, tema abikaasa Mihkel Kriintal ja R. Ottessoni täditütar Rosalie Rosenfeld. Igor Tõnurist jättis R. Ottessonile ilmselt sügava mulje, Tõnuristi Siberi-reisi järel vahetasid nad aeg-ajalt kirju. Tõnurist leidis Ottessonis tänuväärse informandi, kes oskas vastata tema etnograafia-alastele või laiemalt pärimust puudutavatele küsimustele, aga pani kirja ka materjali, mida temalt otsesõnu ei küsitud. Igor

№ 19
36. märts 1976.a.

366

Ülem-Bulan n° 1.

Selles juhtis tahan veel Ülem-Bulani inimeste elutingimuste peale peatama. Kõige pealt mis moodu ma Igar Tõnuris-Šiga Tutaravts sain?

"Kümme aastat tagasi Igar Tõnuris sõitis Siberid vaatama. Igarist seal võoras inimene. Külas kedagi Tutaravts ei ole. Trebras jõe ääres minu ristitutariga kokku. Ristitutar (Roosentelt Roosi) müüid ta elab kesetis Tallina linnas. Ristitutar viis Igarile oma, Andis talleeinut ja saatis ta minupoole. Igar tuli minu poole Tutaravts minuga, hakkas minuga juhtu ajama. Küsis muudugi minu kaast küla kohta. Trimeste kohta, j.n.e. Minus tema küsimuste peale vastasin lühetatult. Väga peensust ei tarvitanud.

Elasime selle päeva üle. Igarid me

Foto 1. Rosalie Ottessoni kogutu, köide RKM II 318, lk 366.

Tõnuristi õhutusel sai Ottessonist kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna kaastöeline. Oma kirjapanekud tegi Ottesson käsitsi koolivihikutesse, saates materjali mõne vihu haaval. 1969. aastal saatis ta 10 saadetist, 1970 laekus 17 saadetist, 1971 – 9 saadetist, 1972 – 12 saadetist, 1973 – 9 saadetist, 1974 – 6 saadetist, 1975 – 10 saadetist ja 1976 – 5 saadetist.¹⁰

Pärimuse kogumine nõukogude aastatel ja kogumistöö suunamine

1940. aastal, varsti pärast Eesti Vabariigi okupeerimist, moodustati ERA ja mõne teise Eesti Rahva Muuseumi autonoomse allüksuse baasil uus asutus – Riiklik Kirjandusmuuseum. Eesti Rahvaluule Arhiivist sai kirjandusmuuseumi rahvaluule osakond. Teise maailmasõja päevil tuli ka folkloorikogud evakuee-

rida. Sõjajärgsed aastad olid poliitiliselt heitlikud. See ei jätnud puutumata ka arhiivikorraldust ja kogumistööd. Ametlikult soositi folkloori kui töötava rahva kunstilist eneseväljendust, mitteametlikult toetas folklooriga tegelemine rahvuslikku järjepidevust (Aareleid 1998: 60). Kui sõjajärgselt sai kogumistöö ülesandeks kolhoosi- ja töölisfolkloori kogumine, siis 1950. aastate teisel poolel ja 1960. aastatel pööruti taas klassikalise folkloori poole (vt Oras 2008: 57–74). Eestis oli pärimuse kogumine ühelt poolt nõukogude folkloristika ja ametliku tsensuuri mõju all (nt rahvausundi kogumisse suhtuti ettevaatusega, suur osa anekdootidest jäeti arhiveerimata), teisalt ei loobunud kogumistöös J. Hurda ja ERA-aegsest etnoloogilisest suunast. J. Hurda kogumisprintsüüpidest lähtudes on Eesti folkloristid erinevalt mitmete teiste maade ametivendadest tänini kogunud-uurinud ka rahvausundit ja kombestikku (vt Hiimäe 1989: 310–314). Nõukogude päevil kasutati suuresti vanu, ERA-aegseid küsitluskavasid või seati need uute tegemisel eeskujuks. Analoogiliselt ERA kaastöölise abistamiseks ja juhendamiseks mõeldud väljaandega *Rahvapärimuste Selgitaja* ilmus rahvaluule osakonnal alates 1961. aastast *Rahvapärimuste Koguja*, aastatel 1961–1976 anti välja kümme numbrit.

Eestis kasutati nõukogude perioodil kogumistöös enim frontaalset küsitlemist – püüti ühtviisi tähele panna võimalikult kõiki rahvaluuleliike. Eelkõige koguti pärimusteateid, konteksti ja esitusega seotud küsimused jäid rohkem tagaplaanile. Neid on enam jälginud pikemat aega ühes piirkonnas töötanud folkloristid, nt Ottilie-Olga Kõiva Kihnus, Mall Hiimäe Kodaveres (Kõiva 1964; Hiimäe 1978).

Rahvuskaaslaste kohta materjalide kogumine ja nende uurimine polnud nõukogude aastatel ideoloogilistel põhjustel soovitatav, kuid erinevalt iseseisva Eesti Vabariigi perioodist oli eesti teadlastel-arhivaaridel tee idapoolsete rahvuskaaslastele juurde avatud. Ajavahemikul 1969–1976 juhendasid arhiivi kaastöölisi toleaeagsed rahvaluule osakonna teadustöötajad Ingrid Rüütel, Ottilie-Olga (Olli) Kõiva, Mall Hiimäe (Proodel), Kristi Salve, Erna Normann. Mõne Ottessonile saadetud kirja autorit pole mul õnnestunud tuvastada. Korrespondentide juhendajad vahetusid neil aastail tihti – jääb mulje, et seda pühendumist ja aega nõudvat tööloiku ei soovinud keegi päriselt oma õlule võtta. Tuli ette ka mõne rahvaluule osakonna töötaja pikemalt tööst eemal viibimist (nt haigus, pere juurdekasv), mille tõttu tuli tema tööülesanded teiste vahel jagada. Kõnekas on seegi, et 17. augustil 1971. aastal R. Ottessonile saadetud kirjas soovitati: “Kirjad adresseerige edaspidi lihtsalt rahvaluule osakonnale, muidu jäävad need seisma, kui adressaat on puhkusel või komandeeringus.”

Vastutuse jagamine arhiivi kaastöölise juhendamisel ei soosinud usalduslike kirjasõbra-suhete tekkimist. Rosalie Ottessoni puhul peljati nähtavasti ka tema nõukogude-meelsust. Rahvaluule osakonna toleaeagsed töötajad ise

Siberisse ei jõudnud (kuigi mõned seda kavatsesid!), ka Ottessoni plaan Eestit külastada ei täitunud. Kirjades väljendub rahvaluule osakonna kui institutsiooni positsioon, isiklik jääb tahaplaanile. Tsiteeritud kirjakatketate autoreid ei pea ma seetõttu vajalikuks avalikustada. Ka R. Ottessoni poole pöördumine jääb ajastuomaselt ametlike mallide kohaseks: Lp R. Ottesson või Lp sm Ottesson.

Ottessoni saadetised ja arhiivitöötajate hinnangud tema tööle

Teadurite-arhivaaride suhted arhiivi kaastöölisestega võivad kujuneda nii võrdväärseiks kui hierarhilisteks (vt nt Mikkola 2009: 98–99). Kui Rosalie Ottesson oma kogumistööd alustas, ei olnud tal ilmselt aimu, mida just talle teadaolevast rikkalikust pärimusest rahvaluule osakonnale saata. Nii sisaldab tema esimene saadetis paar muinasjuttu lastele ja riimiliste laulude sõnu. Tekstide juurde on lisatud märkus: *tõlkis Ottesson* ja aastanumber, mõne laulu lõppu on märgitud tõlkijaks ka keegi teine.

EM

Surnud 28. juulil 1979. a., maetud Gileu-Bulani surnuaeda (titre kirj. fondis)

Ottesson, Rosalie Pectri t. 1899. a. 24. aug. (v. arv. :)

1968. a. käsitööna peenest lõng õmmeldud, kest korda Paris 1975. aastal. kirj. 6. sept.

Elukoht: _____

Postiaadress: Krasnojarski mai, Kaffyžokku paion, Tior. - omj, Kamepck, Ceno Bepxue, 49. narkka

S A A D U D				S A A D E T U D			
Nr.	Kpv.	Jrk. nr.	Lk.	S i s u	Hinnang	Kpv.	Küsimuskavad jm.
54	18. III 69.	25		muinasj., ul. + vene laul- lõike tõl- kendid	3 -	18. III	Vastus, Rpk. II
80	25. V 69.	27		ul., nalj.,	3 +	25. V	Vastus, Rpk. III-IV V, VI
85	5. V 69.	14		ul., mj., legend	3 +	5. V	Vastus
	29. V 69.	2		kuu andm.		29. V	Vastus
106	18.08.69	20		rungl, ul., muist., ns	halb.	18.08.	— —
113	17.08.69	36		rungl, mst., vs., mj., ul.	hea		(med. paha sõnu) 10 rbl.
134	17.09.	24		raas, paha sõnu, med., rungl, ul., 1 mj.	v. hea	17.09.	vastus, vihkumid (lastelauleid, mng)

148

Foto 2. Rahvaluule osakonna korrespondendi kaart: Rosalie Ottesson.

R. Ottessonile rahvaluule osakonnast saadetud kirjad väljendavad pigem hierarhilist või õpetaja-õpetatava suhet. Kõnekas on seegi, et laekunud kaastöid hinnati viie palli süsteemis nagu kooliõpilasi õppetundides. Arhiivitöötajate hinne R. Ottessoni esimesele saadetisele (kokku 25 lk) oli 3–. Ottessoni kogutud materjali, köite RKM II 272 algul leiame arhiivitöötaja märkuse:

Andmed sageli valed. Mitmed laulud, mida on nimetatud tõlgeteks, on tegelikult eesti rahva- või rahvalikud laulud, tuntud XIX sajandi lõpul / XX sajandi alguses.

R. Ottesson sai oma saadetisele vastuseks:

18. märts 1969

Lp R. Ottesson!

Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonda jõudis Teie kirja pandud vihik Ülem-Bulani laule. Lisaks vene keelest tõlgitud lauludele leidsime sealt ka mitmeid eesti laule, mis Eestis levisid läinud sajandi lõpul ja käesoleva algul, nagu “Kui lapsena lustila luhas”, “Seal veikse Pohla piiri peal”, “Röövli laul”, “Peetri linnas” jt. Meid huvitab, kellelt ja kunas Te neid kuulsite ning kuidas sattusid need laulud Teie praegusesse elupaika. Kas teadsite neid juba enne Eestist lahkumist või kuulsite neid kellelki oma praeguses elukohas? Ja veel: millal Te ise Eestist lahkusite ja kus Te Eestis enne elasite?

R. Ottessoni esimese saadetise hulgas oli ka rahvajutte, kuid nende kohta küsimusi ei esitatud. Kirjast selgub, et arhiivitöötajatel puudusid eelteadmised Siberi eesti külade asustusloost, mis on aega ja olusid arvestades igati mõisteta. Tänu R. Ottessoni selgitustele saadi ka esmast teavet Siberi eesti küla kohta.

Tervikseid Ülem Bulanist!

Kõige pealt andestage, et nii kaua teie kirja peale ei vastanud mitmesuguste põhjuste pärast. Teie saadetud raamatu eest suur aitäh, kogu teie osakonna töölistele. Teie kõigile muidugi ma olen tundmata isik, no ega see asja ei riku, tundmata isikud võivad ka igasugusi ühistöösi läbi viia, mis ühiskonna elule kasu toob. Mina olen Siberis sündinud just selles samas külas kus ma elan. Ülem-Bulanis. Minu isa Ottesson Peeter Kustavits on sündinud eestis just Tartu linnas, võib olla ka, et on praegugi Tartu isa sugulasi. Peale saja aastat tagasi minu isa saadeti Siberisse. Isa rääkis, et mõisas töö juures töölised tõstsid tüli. Tüli ajal sai mõisa kubjas surma. No ja kõik need töölised, kes tülist osa võtsid, saadeti Siberisse, nende hulgas oli minu isa. Minu ema sündis Siberis Ülem-Bulanis. [---] (RKM II 271, 39).

Ottessonile 18. märtsil 1969. aastal saadetud kirjas jagati talle ka kogumisjuhiseid: paluti laule kirja panna õigete ja täpsete andmetega. Abistava materjalina saadeti teele *Rahvapärimumste Kogu* nr 2, kus sees on ka küsitluskava “Ajaloolisi sündmusi ja ühiskondlikke vahekordi kajastavad laulud”. Selle kätte saanud, vastas Ottesson:

No terve rida laulusi – mis Teie raamatus on, meil ei ole, näit. Mõisa moonakate laulusi, meil Siberis mõisaid ei olnud (RKM II 271, 40).

R. Ottesson soovis ilmselgelt folklooriarhiivile kaastööd teha ja kirjutas:

Kui soovite veel minult midagi teada olge heaks, küsige, ma olen alati Teie küsimiste peale vastama. Ma pean paljude museitega sidet, aitan museitesse igasuguseid antmeid korjata. [---] 5/IV 69 Ü-Bulan (RKM II 271, 42).

Tõenäoliselt pidi R. Ottessoni kinnitus, et ta teeb koostööd paljude muuseumidega, tõestama tema pädevust. Kui ma kohalikest muuseumidest R. Ottessoni saadetud materjali otsisin, leidsin Minussinski koduloomuuseumist 11 säilikut eesti keeles kirja pandud folkloori, teistest ümberkaudsetest Venemaa muu-

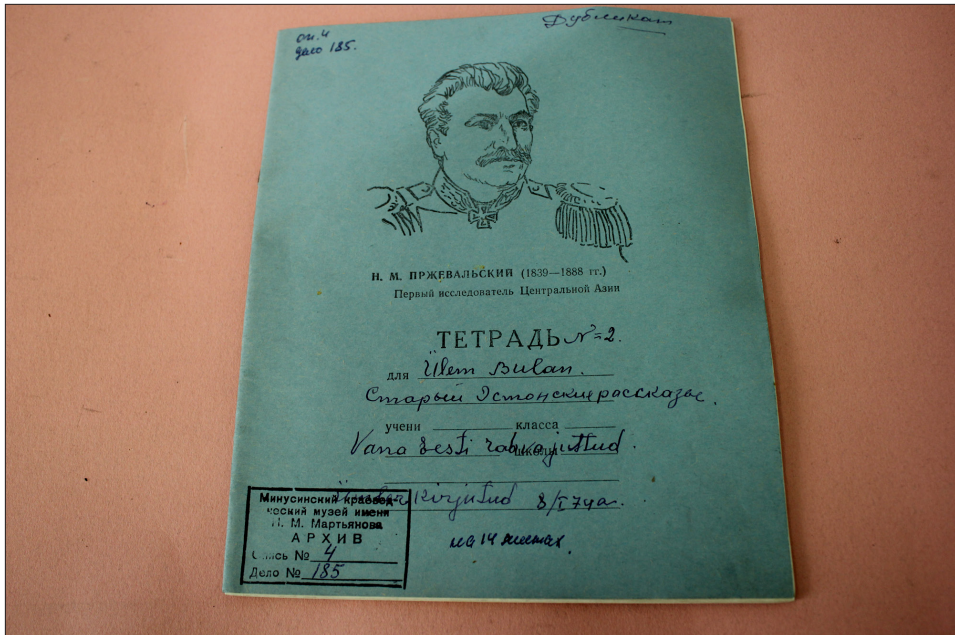


Foto 3. Rosalie Ottessoni kogu Minussinski koduloomuuseumis.

seumidest mul Ottessoni kogutut leida ei õnnestunud. Võimalik, et kohalikele muuseumitöötajatele tundmatus keeles kirjepandu jäeti arvele võtmata, esemete üleandmisel võis üleandja nimi märkimata jääda, midagi võis aja jooksul kaduma minna. Samas ei saa välistada võimalust, et R. Ottesson tegi kaastööd vaid Minussinski koduloomuuseumile, kuid püüdis rahvaluule osakonna töötajatele endast paremat muljet jätta.

Samas tundub, et oma kodakondsete ja ka koduküla rahva eest püüdis R. Ottesson kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna kaastöölise seisust pigem varjata. Põhjuseks võib pidada asjaolu, et külakogukonnas hinnati eeskätt füüsilist tööd, pärimuse kogumine tõsiseltvõetava tööna ei kvalifitseerunud.

Tagasiside oli R. Ottessonile ülimalt oluline. Ta palus teadurilt tungivalt oma tööle hinnangut:

Mina oma aja viiteks kirjutasin veel mõned laulud ja juttud Teile. Mis meie vanemad laulsivad ja ka praegust laulavad. Laulud mina valisin oma mõtte järele... on neid laulusi Eestis või ei ole... Nüüd ma loodan, et Teie mulle midagi vastate, on minu töö kõlbulik või ei ole. Kui on kõlbulik, siis saan ma ka edespidi Teile midagi kirjutama see kord üvasti. Tervitades Teid kõiki kes Teie museis töötavad. Ottesson. 16/IV 69a Ü-Bulan (RKM II 271, 66).

Ottesson sai seepeale rahvaluule osakonnast julgustava kirja:

29. aprill 1969

Lp. R. Ottesson.

Aitäh Teile kirja ja rahvaluulesaadetise eest. Meid huvitavad andmed kõikidest eestikeelsetest lauludest, mida Teie kandis on kunagi lauldud, samuti jutud, mida räägiti, kombed jne. Saadame Teile ka meie "Rahvapärimate Koguja" järgmised numbrid. Loodame, et ka meie muuseum saab Teist tubli kaastöölise.

Parimate tervitustega [allkiri].

Kaastööle õhutamise kõrval püüti Ottessonile jagada võrdlemisi üksikasjalikke kogumisõpetusi:

6. mail 1969

Lp. Sm. R. Ottesson!

Aitäh ka uue vihiku eest! Teie laulud ja jutud sobivad meile enamasti küll, ainult paluksime lisada täpsemaid andmeid – kas kirjutasite need oma mälu järgi või kellegi teise käest. Tuleks lisada, millal neid lauldi ja kas lauldakse või räägitakse praegugi. Kui kirjutate maha mõnest käitsi kirjutatud laulikust, siis tuleks märkida, kellele laulik kuulus või kuulub (nimi, sünniaasta, lauliku kirjutamise aeg ja koht). Trükitud

raamatutest maha kirjutada pole vaja. Küll aga oleks soovitatav nimetada, kas ja millised trükitud laulikud olid sealkandis käibel. Nii et jätkake aga endiselt, lisage ainult andmeid. Selleks Teile palju jõudu!

Parimate tervitustega Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna nimel [allkiri].

Vastuseks seletas R. Ottesson põhjalikult kodukülas levinud juttude-laulude tundmist, jagades selgitusi juttude kasutuskonteksti, laulude ja käsikirjaliste laulukladede leviku kohta:

Ma täna omasin Teie kirja, suuraitäh Teile kirja eest. Väga hea, et Teie minu laulude ja jutude kohta nõuate laiemalt ja täpsemalt. Kõige pealt seletan ma muinasjutude kohta: 1. Kuuramaa karu. 2. Kiitleja või julge jännes. Need on minu oma tõlgitud siis kui ma õpetaja olin, iga õpetajal peab olema oma kaval metoodika, et vahetunni aegu väga kõvasti ei mürraks. – õppetaja peab millegiga neid uvitama. Mis tähendab teiste muinas juttude kohta. Neid pole ma kuskilt maha kirjutanud, pole ma neid ka ise välja mõtelnud. Neid muinas juttusi rääkisivad meie vanemad kui nad elus olivad. Nad on mul kaunis hästi meeles, mõnikord kui tuleb ette, räägin ma neid. Ma tean väga palju muinasjutte. Kui soovite ja teid ei tülitata, võin kirjutada veel.

Nüüd laulude kohta: Neid laulusi laulti juba palju aastaid tagasi ja laultakse praegu. Need laulud on mul enamasti kõik peas, mõni laul nende hulgas mul kõvasti ei ole peas, mõnest kohast takistan, siis tuli laulikust vaadata, mis mul kirjutatud on. Rundaltsovi Jaani, Rundaltsovi Miili, Sirk Tilde laulikute, neil on need laulud ka kirjutud laulikud: juba palju aastaid tagasi. Trükitud laulikkuid meil kellelgi ei ole. Kes need laulud Ülem Bulani tõi, ma juba kirjutasin, et need laulud ilmusivad Ülem Bulani rohkem kui 100 aastat tagasi, siis kui Eestimaalt inimesi saadeti Siberisse, ühiselt inimeste hilmumisega Siberisse ilmusivad ka laulud. Mõned laulud on vene keelest eesti keele peale üle viidud. [---] Trükitud eestikeeli laulikuid üle pea meil pole olnud. Kõik vanad laulud inimesed on ühe teise käest õppinud, üks oskas, teine kirjutas tema käest omale ülesse, õppis pähe, nii moodu põlvest põlveni antsid ühe teisele laulusi edasi. Võib olla ka eestis on need laulud olnud ja on. Mina ülepea ilmalikke laule ei luuleta, paar kolm kooli laulu kirjutasin, aga venekeelest eesti keele peale kül viin laulusi, juttusi, näitemängusi kui tarvis läheb. Vot nii sõber, olge siis minu vastusega rahul, ma seletan õieti. Kui Teil saab olema neid laulusi, mis meil Siberis on, siis on selge, et kõik need vanad laulud on hilmunud eestist ja nii ta vist saab olema. Nii siis see kord lõpetan oma veiks kirja palju õnne ja tervid Teile töös ja elus. Üvasti. Ottesson. 16/V 69 a. Ü-Bulan (RKM II 271, 79–80).

Jõudnud teaduritega kirju vahetades arusaamisele, et paljud Siberis levinud laulud-jutud on tuntud ka Eestis, loobus R. Ottesson suuresti oma edaspidistes saadetistes tekstide juurde suvaliste tõlkijate nimede pakkumisest.

Kui tänapäeval on folkloori ja mittefolkloori piirid ähmastunud, siis nõukogude aastail püüti teha ranget vahet. Nii paluti ka R. Ottessonil eraldada kirjanduslikku päritolu lood:

31. märtsil 1971. a. Lp Rosalie Ottesson.

Suur tänu järjekordse saadetise ja armsa kirja eest! On väga hea, et lisate täpsed andmed laulude ja juttude päritolu ja leviku kohta. Päris rahvaluule hulka saame arvata need, mis pole pärit trükitud raamatutest. Kirjandusliku päritoluga lugude levik huvitab rohkem kirjandusteadlasi, sellepärast oleks parem, kui edaspidi püüaksite niisuguse materjali kirjutada eri vihikusse. [---].

R. Ottessoni püüti korduvalt õhutada ka teistelt koduküla inimestelt pärimust koguma. Näiteks kirjutati talle 1972. aasta kevadel:

[---] Oleks hea, kui saaksite peale iseenda tähelepanekute kasutada ka endast vanemate inimeste mälestusi. Nemad teavad ehk ka seda, kuidas need kombes aja jooksul muutunud on. [---]

Aeg-ajalt märkis R. Ottesson küll materjali juurde, kellelt ta konkreetset lugu või laulu kuulis, kuid teiste inimeste lugude üleskirjutajat R. Ottessonist siiski ei saanud. Samuti ei osanud R. Ottesson enamasti vastata küsimustele juttude päritolukihele kohta. Väljasaadetutest alguse saanud külade elanikud ei teagi enamasti oma esivanemate täpset päritolupaika.

Arhiivi kaastöölisele soovitude andmisel toodi nõukogude päevil sageli argumendiks kogutava materjali kasutatavus teadustöös. Nii kirjutati ka R. Ottessonile:

29. mai 1969. Lp. Sm. Ottesson.

Suur tänu Teile kirja eest, milles selgitasite saadetud materjali päritolu. Nüüd on meil pilt selgem ja Teie materjal on seega teaduslikult kasutatav. Loodame, et saate mahti meile edaspidigi sealsete eestlaste suus käibinud laule ja jutte paberile panna. Soovime Teile kõike kõige paremat! Rahvaluule osakonna nimel [allkiri].

Ajapikku hakati esile tooma konkreetse saadetise väärtuslikumaks peetavat osa, nt:

Tartus, 19. augustil 1969. Lp. Rosalie Ottesson.

Saime Teilt jälle mitu vihikut rahvaluulet. Paljud ringmängulaulud on päris huvitavad ja ehtsad, samuti nõiasõnadega arstimine. [---].

27. märtsil 1970. Lp. R. Ottesson.

Saime Teilt jälle kaks vihikut rahvapärimusi. Seekord on Teil õige tihe ja sisukas saadetis. See sisaldab palju huvitavaid andmeid ja tähelepanekuid, nagu laastude tuppa viimine maarjapäeval, et kanad hästi muneksid, peenraha kinkimine lapsele, et kasvaksid tugevad hambad, viina ja suitsude hauale panemine ja paljud teised. [---].

Tartu, 13. november 1973. Lp Rosalie Ottesson.

[---] *Teie viimane vihik sisaldab erakordselt huvitavat materjali. Aitäh! Paistab, et Teil rahvaluulest niipea puudu ei tule. Seekord olid mõistatused oma kohalike tähendustega väga huvitavad. Hea, et neid veel saadate. Need pikad haledad armastuse lood on ka head, samuti mehe ja surma lugu. Hundi hurjutamise sõnad on Teil jäetud lõpuni kirjutamata, kas ei olnud rohkem meeles? Kui on, palun kõik kirja panna. [---].*

Edaspidi päriti R. Ottessonilt ka Eestimaal tundmatute sõnade kohta, nt: *seera, tseremis, poskotin* jne.

Kuigi kirjad R. Ottessonile olid enamasti institutsioonikesksed, esitasid teadurid-arhivaarid ka konkreetsest uurija-huvist lähtuvaid küsimusi, nt spetsiifilised küsimused tantsulaulude ja tantsude kohta, jutustamistraditsiooni kohta, palusid kirjeldada mardiskäimise kommet või panna kirja väikeste laste hüpitamise ja mängitamise laulusid.

Ottessonile saadeti konkreetseid küsimustikke, näiteks: Küsimusi pulmakommetest, Küsimusi matusekommetest, *Rahvapärimuste Kogu*ja numbrid 2–9, paluti järgida seal sisalduvaid küsitluskavu. Kui R. Ottesson oli oma töös talle saadetud küsitluskavu järginud, sai ta selle eest kiita, nagu 27. märtsil 1970. aastal saadetud kirjas:

Tore, et Te olete hakanud “Rahvapärimuste Kogu” küsitluskavu ja juhendeid silmas pidama. See on ka andnud häid tulemusi. Soovime Teile head tervist ja edaspidiseks kaastööks palju jõudu! Parimate tervitustega kogu rahvaluule osakonna nimel [allkiri].

Üksjagu tähelepanu pöörati rahvaluule osakonnas kaastööde vormistamise küsimustele. Juba 29. aprillil 1969. aastal R. Ottessonile saadetud kirja lõppu on lisatud märkus:

P.S. Ainult paluksin edaspidi mitte kirjutada vihiku kaantele ja jätta tingimata lehtede sisemised ääred 2 cm laiuselt tühjaks.

Ka edaspidises kirj vahetuses, nt 17. septembril 1969, korrati vormistamisjuhiseid, lisaks õpetati, kuidas kogutut otstarbekamalt postitsi saata:

Edaspidiseks tööks saadame Teile ka mõned vihikud – kirjutate nii tihedalt, nagu kipuks paberist puudu olema. Võite saata lihtpanderolliga, ega kaduma ei saa, siis on saatmine lihtsam. Suuri ümbrikuid meil praegu pole, aga pange vihik ilma rulli keeramata paberisse, pealt nõõriga risti kinni, ehk siis ei lähe postis nii kortsu. [---].

R. Ottesson põhjendas tihedalt kirjutamise harjumust oma õpetaja ametis kogetud paberipuudusega, samas vabandas ta kirjavigade pärast:

Nüüd peenelt kirjutamisest: Tõsi kirjutan kõvasti peenelt ja ekanoomitan vihikuid, kardan, et viimaks minu liialt vihiku raiskamine – toob koolile vihikute puudust, on see nii või ei... aga mulle jäi veresisse see, kui ma õppetaja olin – tihti meil koolis oli vihiku puudus, kirjutasime vana raamatu lehtede peale, kül oli paha.

Nüüd kirja vigadest: Meie oleme venerahva hulgas, räägime ja kirjutame enamasti kõik vene keeles. Eesti keelt peagu on meil kirja töös, kui ka rääkimises puudus, kippuvad vene sõnad ja ka tähed kirja sisse tulema. Palun ärge selle üle pahantage – kui mõni lause ja sõnad ei ole nii moodu kirjutatud nagu tarvis. Mis teid aga huuvitab ärge hoidke oma taga, Küsi ma seletan, mis tean. See kord üvasti, soovin teile palju tervid. Head õnne teile teie elus, kui ka töös, üvasti. Kirja kirjutas Ottesson 2/X 69a. Ü-Bulan (RKM II 271, 224).

Kui R. Ottessonil paluti endast foto saata, kahtles ta selle saatmisel üksjagu – kartes oma armsast pildist ilma jääda. Fotograafe käis külas harva ja pildistamisvõimalusi oli tol ajal vähe. Kui Ottesson saatis rahvaluule osakonnale lõpuks oma fotod, selgus, et ühe piltidest oli teinud Igor Tõnurist.



Tartus, 10. nov. 1969. Lp. Rosalie Ottesson.

Saime Teie saadetud fotod ilusti kätte, teeme nendest uued võtmed ja siis saadame Teile tagasi. Hea, et olete selgitanud, mis ajast on ülesvõtmed pärit, nii nagu Te rahvaluuletki olete hakanud saatma koos omapoolsete selgitustega. Kõik see on tänuväärt, niisugused andmed on vajalikud. Igor Tõnurist on meile tuttav, ta käis ühel suvel meiega koos külades rahvaluulet kogumas. Ta on tõesti armas noormees ja rõõm oli kuulda, et ta on ka Teie pool käinud. Saime ka Teiega foto kaudu nagu tuttavamaks.

Foto 4. Rosalie Ottesson umbes 70aastasena.

Mõlemale tuttava isiku läbi tundusid ka teadurite ja R. Ottessoni vastastikused suhted väheke vabamaks muutuvat.

R. Ottessoni saadetistega jäädi üldjoontes rahule – ta oli ikkagi ainus kaas-tööline Siberist, pealegi väga laialdaste teadmistega. Küll aga ei meeldinud teadustöötajatele Ottessoni komme lisada saadetistele omapoolseid mõtisklusi ja arvamusi. Näiteks:

10. veebruar 1970. Lp. R. Ottesson.

Oleme kõik Teie saadetised kätte saanud ja täname väga. Täna jõudis kohale vihik juttudega. Kirjeldused jõulude ja uue aasta pidamisest, nendega seotud kommetest ja uskumustest, hobuse õnne ära vandumisest jm. on üldiselt väga head. Sedalaadi jutud sobivad meie rahvaluulekogusse ja soovime neid ka edaspidi. Neis võiks ainult vähem olla omapoolseid arvamusi ja mõtisklusi – kas jõulusid ja uut aastat pidada on hea või halb, vajalik või mittevajalik jne. Teie kirjapanekute folkloristlik kvaliteet oleks suurem, kui neis sellist laadi arutlusi oleks vähem ning uskumuste ja kommete kirjeldusi rohkem. [--].

R. Ottessoni omapoolsed lisandused ja arvamused saadetud materjali juures võisid olla mõneti tingitud ka enese rehabiliteerimise vajadusest. R. Ottessonile oli nõukogude võim õpetanud usu ja vanade tavade-kommete salgamist, samas olid need tavad ja kombad lapsepõlvest tuttavad, kindlalt külakogukonnas juurdunud. Inimese mentaalsus ju lihtsalt käsu peale ei muutu.

Ottessoni kahetine positsioon – külaelanikega sarnane pärimuslik taust *versus* nõukogude võimu ideoloogiline surve ja Ottessoni töö nõukogude võimu teenistuses – väljendub selgesti ka tema rahvaluule saadetistes. R. Ottesson tundis hästi vanu ravivõtteid ja -sõnu, näiteks pani ta arhiivi jaoks kirja *kirmi* (nakkuslik kurguhaigus) sõnad, samas pidas ta vajalikuks esile tuua arstiabi kättesaadavust nõukogude korra tingimustes:

Kirmi sõnad olivad niisugused. Ussikene hullukene, Matsikene maoke, Mis sa mind nipid, Mis sa mind näpid. Mine metsa puu juura närima ja haava koora imema.

Peale selle lugija näris, haigel hammastega seda kohta, kus kirm oli.

Nüüd nõukogu valitsuse aegu, inimesed neid lugemisi ei usu, iga haigusega pööravad arsti poole. Meil nüüd igas külas on arst. Kaugele pole vaja sõita, on inimene haige, ei jõua oma jalaga haiglasse minna, tuleb arst kodu (RKM II 271, 104).

Ühes järgmises saadetises jutustas R. Ottesson aga loo oma *roosi* (nahahaigus) haigestumisest ja sellest, kuidas tavameditsiin teda aidata ei suutnud. Õe

soovitusel pöördunud ta külaarsti poole, kes talle haige koha peale roosisõnu lugenud ja ravisõnad tallegi õpetanud. Oma jutu lõpetas R. Ottesson sõnadega: *Ka ise olen palju kordasi inimestele roosi peale lugenud, on aidanud. On see siis nõidus või ei ole, ma ei tea* (RKM II 271, 149–150).

Samuti edastas R. Ottesson oma isikukogemusel põhinevaid jutte, nagu allpool esitatud lugu paha silma mõjujõust:

Paha silmaga vaatamist meil kõvasti usutakse, sest niisugune asi on olemas. Arstitakse meil selle vasta igati moodu – s.o. mitmet moodu, suitsetakse, veega pritsitakse, luuaga pekstakse ja pühitakse. Kassiga kes kuda oskab. Toon mõne olnud asja näituseks:

1927 aastal ma töötasin raiooni partei komitees naistööliseks, minul oli üks vana eit lapse hoitjaks. Elovka külast. [---] Laps oli mul' kuue kuu vanune. Korraga laps hakkab nutma, vaatab ümberringi, vähkleb, lapsel olivad silmad võõras olekus. Ei võta enam rinda, ei juua. Mees läks tõi arsti, arst kuulas, mõõtis lapse palavust, kõik normaalne. Andis rahustamise rohtu. Ei kedagi, abi ei saa. Laps oli karjudes juba väsinud. Arst ka ei osanud miskid teha. Perenaine, kelle juures me korderis olime, tuli minu tuppa ja arsti kuuldes ütles: "Lapse häda on suur, arsti rohud selle haigusele ei aita, laps on silmatud. Last tuleb suitsetada. [---] See vanaeit silmas su lapse ära. Otsi ehk tema riidetest, midagi siia jäi." Ma kiiremal korral otsisin ja leitsin kasti tagast vanaeide pea rätтику. Perenaine tõi kühvliga tulised söed, viskas selle rätiku sütte peale, see hakkas suitsema, perenaine võtis arsti käest lapse, suitsetas kõige enne selle suitsu peal lapse ära, siis lapse hälli, voodi ja kõik lapse riided mis tuas oli, siis viskas need sööd ära põlenud rätikuga põlevasse ahju, peale selle laps jättis nutu, võttis kohe rinda ja jäi rahulisti magama. Arst, mina ja mu mees ükski meist ei osanud enam sõnagi lausuda. Kõik me olime kommunistid, tihti lugu rääkisime, et see on vale, mingisugust silmamest ei ole, see on kõik tühi jutt ja nüüd korraga üks prostoi-talu naiste rahvas meie silmade all tegi ime teo tundis ära mis häda lapsel oli ja mis moodi teda tuleb arstida (RKM II 271, 150–151).

Nii mõnelgi korral kirjutas R. Ottesson ka oma muudest tegemistest, rõhutades oma osa kohalike ürituste organiseerimisel:

Praegu musemuuse töö jääb mõneks ajaks seisma. Praegu valmistame 8 marts'i vasta. Peale selle hilmub näo alla 1ne mai. Siis võidu püha. Nende vasta võtmist ja mööda saadmist – kõik loodavad naissoveti peale. Praegu viin üht näitemängu venekeelest, Eesti keele peale üle. 8st martsiks (RKM II 271, 395).

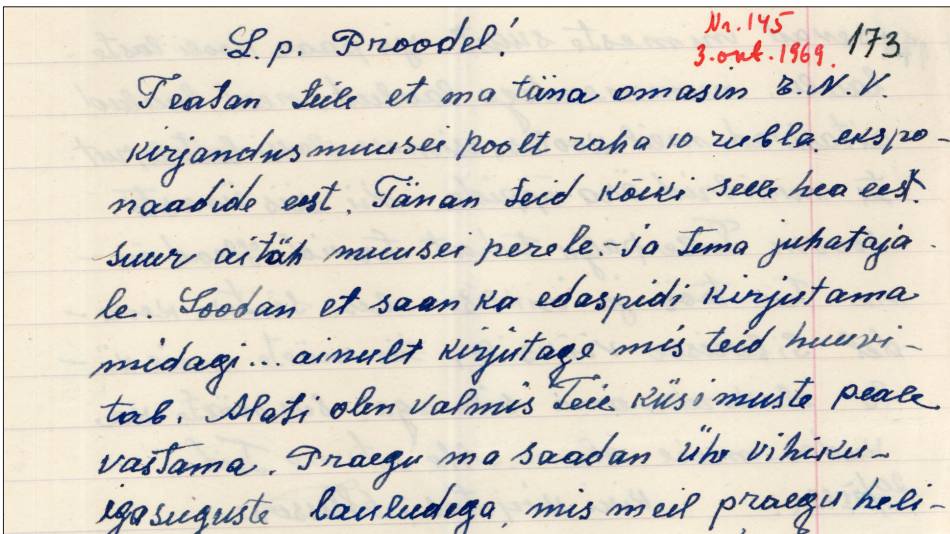
Rahvaluule osakonna kaastöölisi peeti meeles sünnipäeva ja aastavahetuse puhul, ajastule omaselt saadeti ka naistepäeva-, maipühade- ja oktoobripühade-tervitusi. Paremaid kaastöötajaid premeeriti raamatutega, mõnikord said tublimad abilised tagasihoidlikku rahalist preemiat. Tundub, et R. Ottesson saavutas silmapaistva koguja maine juba esimese poole aasta jooksul, selle tõenduseks on 1969. aasta sügisel teele läkitatud kiri:

Tartus, 17. sept. 1969. Lp. Rosalie Ottesson.

[---] Teie saadetised on kogu aeg aina paremaks muutunud ja meie hindamiskomisjon otsustas Teie tööd ka võimaluste piires premeerida. Loodan, et see lähemal ajal Teieni jõuab. [---].

Ottesson tänas preemia kättesaamise järel muuseumi töötajaid, sealhulgas ka juhatajat:

Teatan teile et ma täna omasin E.N.V. kirjandusmuusei poolt raha 10 rubla, eksponaadide eest. Täna teid kõiki selle hea eest, suur aitäh muusei perele. – ja tema juhatajale. Loodan et saan ka edaspidi kirjutama midagi... ainult kirjutage mis teid huvitab. Alati olen valmis Teie küsimuste peale vastama (RKM II 271, 173).



Lp. Proodel.' Nr. 145
3. okt. 1969. 173

Teatan teile et ma täna omasin E.N.V. kirjandusmuusei poolt raha 10 rubla, eksponaadide eest. Täna teid kõiki selle hea eest, suur aitäh muusei perele. – ja tema juhatajale. Loodan et saan ka edaspidi kirjutama midagi... ainult kirjutage mis teid huvitab. Alati olen valmis Teie küsimuste peale vastama. Praegu ma saadan ühe vihikuegosiiguste laulukodega, mis meil praegu heli-

Foto 5. Rosalie Ottessoni kiri Mall Proodelile (Hiemäe).

Hiljem premeeriti R. Ottessoni veel mitmel korral, summad jäid vahemikku 35 rublast 65 rublani. Mõned Ottessoni tundnud inimesed avaldasid arvamust, et R. Ottesson tegigi arhiivile kaastööd materiaalsest huvist lähtudes, kuid mina seda arvamust ei jaga: saadud summad olid ebaregulaarsed ja suhteliselt väikesed. Pigem motiveeris teda vajadus teha midagi ühiskonnale kasulikku.

Kokkuvõtteks

Rosalie Ottessoni kogutu võimaldab jälgida, mida oma kogukonna pärimusainese hea tundja ise talletamisväärseks pidas, kuivõrd mõjutasid tema saadetud materjali tema isiklik taust (päritolu, ametid) ja ajastu, milles ta elas. Märkimisväärne on Ottessoni püüd olla ühiskonnale kasulik, tema õppimis- ja arenemisvõime. Samas ta peaaegu ei kogunud materjali teistelt külakogukonna liikmetelt, pigem vahendas oma pärimusetundmist külakogukonna ühisteadmisenä. Külas ta oma rahvapärimuse kogumist ei eksponeerinud, ehk ka seetõttu, et Siberi külakogukonnas ei kuulunud kirjatöö tõsiseltvõetavate tööde hulka.

Arhiivi kaastööliste R. Ottessonile saadetud kirjad toovad meieni rahvaluule osakonna toleaeegsed kogumisstrateegiad, institutsiooni positsioonilt peetud läbirääkimised, kus kogujaile antakse konkreetseid kogumisjuhiseid ja isiklikku ellu puutuv jäetakse suhtlemisel kõrvale. Samas on märgata ka teadurite uurijahuvist lähtuvat lähenemist. R. Ottessoni kogutu pakub põnevast avastamist kindlasti veel edaspidigi.

Kommentaariid

¹ Artikkel on valminud Eesti Teadusfondi grandid nr 9066 “Etniline ja rahvuslik eesti diasporaakogukondades” ja haridusministeeriumi sihtfinantseeritava teema nr SF 0030180s08 “Folkloor ja folkloorikogud kultuurimuutuste mõjuväljas: ideoloogiad, kohanemine, kasutuskontekst” raames.

² Tolleaegne nimetus Fr. R. Kreutzwaldi nimelise Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakond.

³ Kirjade koopiad on ERAs eesti folkloristika ajaloo materjalide seas: EFAM, RKM. Kirjad korrespondentidele.

⁴ EFAM, RKM. Korrespondendid. Kaardid.

⁵ R. Ottessoni I. Tõnuristile adresseeritud viis kirja andis Tõnurist üle Eesti Rahvaluule Arhiivi.

⁶ RKM II 288, 131.

⁷ Raamatut ei saanud nõukogude päevil vabalt raamatukogudest laenutada, seda hoiti erifondis.

⁸ Igor Tõnuristi suuline teade.

⁹ ERM, KV 195, 108–166, 1966.

¹⁰ Kogutud materjalid on Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogus, lühend RKM, köited: RKM II 271, 272, 288, 291, 305, 313, 318.

Arhiiviallikad

EFAM – Eesti folkloristika ajaloo materjalid Eesti Rahvaluule Arhiivis

ERM, KV – Eesti Rahva Muuseumi korrespondentide vastuste kogu

RKM II – Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogu (1940–1994)

Kirjandus

Aarelaid, Aili 1998. *Ikka kultuurile mõeldes*. Tallinn: Virgela.

Crapanzano, Vincent 1992. *Herme's Dilemma and Hamlet's Desire*. On the Epistemology of Interpretation. Cambridge: Harvard University Press.

Hiiemäe, Mall 1978. *Kodavere pajatused. Kujunemine ja koht rahvajututraditsioonis*. Tallinn: Eesti Raamat.

Hiiemäe, Mall 1989. Jakob Hurda rahvaluulekogumise printsiibid tänapäeval. *Eesti NSV Teaduste Akadeemia Toimetised. Ühiskonnateadused* 38, nr 4, lk 310–315.

Honko, Lauri 1992. Dialogisesta kenttämeetodista. *Sananjalka*. Suomen Kielen Seuran vuosikirja 34. Turku, lk 123–136.

Jaago, Tiiu 2006. Individuaalsed valikud ja sotsialiseerumine eluloojutustuse põhjal. *Mäetagused* 33, lk 83–100 (www.folklore.ee/tagused/nr33/jaago.pdf – 11. juuni 2013).

Jauhiainen, Marjatta 1982. Tutkimushaastattelu folkloristiikan näkökulmasta. Suojanen, Päivikki & Saressalo, Lassi (toim). *Kulttuurin kenttätutkimus. Kulttuuri ja kieli I*. Tampere: Tampereen yliopiston Kansanperinteen laitos, lk 177–193.

Korb, Anu & Peebo, Kadri (koost) 1995. *Siin Siberi maa peal kasvavad. Ülem-Suetuki ja Viru-Pulani lood ning laulud*. Eesti asundused I. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Korb, Anu 2005. *Venemaal rahvuskasvasi küsitlemas: folkloristliku välitöö metoodilisi aspekte*. *Studia Ethnologica et Folkloristica Tartuensia* 9. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Koski, Kaarina 2004. Monitulkintaisen aineiston ongelmia. Huomioita uskomustarinoiden luokittelusta. Kurki, Tuulikki (toim). *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 91–110.

Kõiva, Ottillie-Olga 1964. *Kihnu rahvalaulikutest*. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 159. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool.

Kõresaar, Ene 2005. *Elu ideoloogiad. Kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes*. Eesti Rahva Muuseumi sari 6. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Mikkola, Kati 2009. *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1251. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Oras, Janika 2008. *Viie 20. sajandi naise regilaulumaailm. Arhiivitekstid, kogemused ja mälestused*. Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 27. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.

Pekkala, Armi & Vasenkari, Maria 2000. Producing Thick Data: an Ingrian Finnish Case. *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. Studia Fennica. Folkloristica 7. Helsinki, lk 557–593.

Vasenkari, Maria 1999. A Dialogical Notion of Field Research. Wolf-Knuts, Ulrica (toim). *ARV. Nordic Yearbook of Folklore* 55. Turku, lk 51–72.

Summary

Researchers-archivists and Siberian Correspondent Rosalie Ottesson: A Dialogue from the Years 1969–1976

Anu Korb

Keywords: correspondent, dialogue, researcher, Siberia

The author discusses the contributions of Rosalie Ottesson, a Siberian correspondent of the Estonian Folklore Archives, proceeding from the time of collecting and the practices of collecting work supervision at the time.

R. Ottesson came from a traditional village community. As an active woman she held several positions during her working life: she was a schoolteacher, a clerk in the village soviet, worked in the District Committee of the Communist Party, etc. Rosalie Ottesson started making contributions to the archives after her retirement, having met Igor Tõnurist, who visited the Estonian settlements in the Minusinsky District of Krasnoyarsk Krai.

The article discusses Ottesson's recordings proceeding from the impacts of the Soviet period – its social and political circumstances – on collecting. The collected material makes it possible to observe what it was that Ottesson herself considered worth preserving, and also to notice how her personal background (origin, positions) influenced the lore. In addition, the letters sent to the correspondent from the museum make it possible to analyse the collecting strategies of the Department of Folkloristics at the time, as well as the researchers' approaches inspired by their research interests.

Juurte juurde ja tagasi. Siberist remigreerunud eestlaste kodupaigakülastused kui näide sekulaarsest palverännust¹

Aivar Jürgenson, Liivo Niglas

Teesid: Kaugel asuvate kodupaikade külastused on pälvinud etnoloogide huvi eelkõige mõistete *kodu* ja *kodutus*, *nostalgia*, *juured*, *identiteet* suure semantilise laetuse tõttu. Artikkel käsitleb ühe konkreetse Ülem-Suetuki juurtega seltskonna paarinädalast reisi kodukülla 2010. aasta suvel. Reisi kodukülla vaadeldakse kui sekulaarset palverändu ja analüüsitakse Victor Turneri siirderiitusliku mudeli abil. Näidatakse, kuidas aitavad sellised reisirid viia kooskõlla kahte lahusolevat kultuurilist identiteeti: päritolu- ja uue asukohamaa oma. Ühtlasi käsitletakse artiklis videokaamera võimalusi reisil osalejate emotsionaalse ja kehalise kogemuse uurimisel ja representeerimisel.

Märksõnad: eestlaste diasporaa, etnograafiline film, palveränd, remigratsioon, Siber

Sissejuhatus

Eesti küla Ülem-Suetuk² Krasnojarski kraisis on üks väheseid Venemaal, kus eesti keel on veel igapäevase suhtlemise keeleks enamusele küla elanikest, sh noortele. Võrreldes teiste eesti väljarändajate küladega Siberis on Ülem-Suetuk olnud viimasel kümnendil Eestis suurema tähelepanu all: etnoloogid-folkloristid on seal läbi viinud põhjalikke välitöid ja kirjutanud nende põhjal rea uurimusi (Korb 2005, 2007; Jürgenson 2006, 2008), 2000. aastast tegutseb külakoolis Eesti Haridusministeeriumi lähetusel eesti keele õpetaja, kelle tegemisi on kajastatud Eesti meedias, küla lapsed käivad suviti Eestis keelesaagrites jne.

Vähem on Eesti avalikkusele teada, et juba nõukogude ajal asus suur osa Ülem-Suetuki elanikest elama Eestisse. Kuivõrd külaidentiteet ja külaelanike omavaheline solidaarsus on Siberis traditsiooniliselt tugevad (vt Jürgenson 2006: 170–175), hoitakse suhteid küla ja selle endiste elanike vahel elavana aastakümneid. Kontaktide säilitamise n-ö kõrghetkedeks on küla endiste elanike visiidid kodupaika. Traditsiooniliselt toimuvad sellised visiidid jaanipäeval, mida seal peetakse vana kalendri järgi, st 6./7. juulil. Jaanipäevast on Siberi

eestlastele kujunenud üks olulisemaid kodupaiga sümboleid ja identiteedi faktoreid. Selles osas ei ole Ülem-Suetuk erand – ka seal on just jaanipäeval oluline roll küla ning selle endiste ja praeguste elanike liitjana. See on tähtsaim oma kodupaiga ja omastega ühendav püha. Kodukülla tulevad jaanipäevaks kokku nii need, kes asunud elama ümberkaudsetesse küladesse, Siberi linnadesse, kui ka need, kes kolinud Eestisse. Oma sünnipaiga külastused kuuluvad kindla elemendina sealt pärit inimeste biograafiasse.

Muude jaanipäevade seas omandavad erilise kaalu need, millega tähistatakse küla juubelit. Jaanipäevas sümboliseeruv side kodupaigaga võimendub siis nostalgilises retrospektiivis eriliselt ning aitab külade endistel ja praegustel elanikel ühiselt mõtestada oma identiteeti. Arhetüüpsel tasandil on reis kodukülla palverännak: ideaalihõnguline koduküla kui lunastust pakkuv püha paik. Sümboolselt on reis, millega läbitakse kilomeetreid, ühtlasi ajas tagasi rändav retk. Uurijatele on kõrge sümbolisisuga laetud sündmus aga tänuväärne indikaator päritolupaiga ja residentsipiirkonna elanike omavahelise suhtlemise ning laiemalt ka identiteedifaktorite väljaselgitamisel.

Ülem-Suetuki elanikud peavad oma küla asutamisaajaks 1850. aastat. 2010. aastal möödus sellest 160 aastat, mistõttu olid Ülem-Suetuki külla jaanipäevaks plaanitud suurejoonelised pidustused. Eestist siirdus koduküla väisama palju inimesi, teiste seas väike Nissis (Harjumaal) elav kogukond: ema Helena, kes on sündinud Ülem-Suetukis ja sealt 1973. aastal Eestisse rännanud, tema Siberis sündinud poeg Sergei, kes oli Eestisse asudes 7aastane, tütar Anne ja poeg Andres, kes sündisid Eestis. Lisaks kuulusid reisirühma Anne abikaasa Lauri ning lapsed Oliver ja Karini, Andrese abikaasa Oksana, viimase sõbranna Angeelika koos poeg Martiniga ja Andrese sõber Sulo. Üks Helena poegadest, Jüri jäi koju, küll oli kaasas Jüri tütar Annika abikaasa Sveniga. Niisiis oli reisiseltskonnas ka neid, kes polnud Siberiga juuripidi seotud ega ühtlasi varem Siberis käinud. Selle rühmaga liitusime ka meie, kaks etnoloogi, et reisi kaasa tehes seda dokumenteerida ja analüüsida selle kultuurilisi tähendusi.

Aivar oli kümme aastat varem Ülem-Suetukis välitõid teinud, Liivole, kelle ülesandeks oli reis videokaameraga üles võtta, oli see esmakohatumine külaga. Olime seltskonnaga eelnevalt tutvunud, samuti olime nendega käinud Eestis asuva Ülem-Suetuki kogukonna jaanipäeval – see peeti uue kalendri järgi (küll 22. ja mitte 23. juunil) Vasalemma lähistel Harjumaal. Nimetatud jaanipidu peeti umbes nädal enne meie reisi.

Suurema osa reisiseltskonnaga olime seega tutvunud enne reisi ja tundus, et meid võeti hästi vastu.

Sellel kahenädalasel reisel olime kaasreisijad – mitte ainult Siberisse, vaid ka minevikku – juurte juurde, mille tähendusest üritasime selle reisi jooksul aru saada. Meie kaasareisimisel oli mitu eesmärki. Esmalt jälgida suhteid emamaa ja sünnimaa vahel, dokumenteerida, kuidas toimub kodumaa külastus,

missugused etapid ja toimingud eristuvad selle reisi struktuuris. Ja muidugi katsuda lahti seletada, mida sellised reisid nende inimestele tähendavad.

Nende eesmärkide teostamisel oli oluline roll videokaameral. Eelkõige plaanisime kasutada kaamerat uurimisevahendina, mille abil dokumenteerida ja analüüsida reisil toimuvat, eriti selle kogemuslikku külge. Videokaamerat on edukalt rakendatud uuritavate emotsionaalse ja sensoorse maailma jälgimisel (Pink 2009; MacDougall 1998, 2006; Pasqualino 2007) ning me lootsime, et kaamera abil õnnestub meil jäädvustada ja edasi anda reisiseltskonna emotsionaalset ja kehalist kogemust. Lisaks uurimismaterjali jäädvustamisele olime seadnud endale eesmärgiks ka salvestatud videomaterjalist etnograafilise dokumentaalfilmi tegemise.

Enamik reisiseltskonnast oli Siberi juurtega, palju kordi Siberit külastanud, nii et Siber kui selline ei tekitanud kelleski kõhedust või võõrastust nagu tavapärane Siberi kuvand justkui ette kirjutaks. Siber ei ole nende inimeste silmis väljasaatmiste, loomavagunite ja okastraadi maa, vaid sünni- ja/või päritolumaa, ning sellisena kõrgelt väärtustatud. Seetõttu on ka arusaadav nende protest või nõutus, kui Eestis on Siberist teistsugune kuvand. Sergei: "Nii paljud on küsinud, et oh, puhkusele Siberisse, et seal on nii külm!"

Anne rääkis oma ämmast, kelle meelest Siber on soine ala, hästi külm ja küüditamise koht.

Sergei: Mul töökaaslane, kakskümmend viis aastat vana kutt sealt Vändrast – see no ükskord küsib mu käest, et kui suur see küla seal on, et sellel aastal saadeti nii palju kümneid tuhandeid [küüditatuna Siberisse] ja – kui suur see Siberi küla on siis? Nagu Siber on üks väike küla!

Anne: No nagu meil oli, et hakkasime siit töö juurest – tahtsime hästi kiiresti saada ära töö juurest [puhkusele, et sõita Siberisse] – jah ja siis ülemus ka ütleb, et noh et teid peab pärast sinna... isolaatorisse saatma, et mine tea, mis batsillid teil küljes on.

Ja Karini, kes käis nüüd Siberis esimest korda ja kirjeldab, kuidas kooliõpetaja enne reisi talle omaenda Siberi-kuvandit sisendada üritas:

Me olime koolis ja siis me ütlesime Martiniga koolis, et me läheme onju ja siis meil ajaloo õpetaja, elab siin all. [--] Ja siis me ütlesime, kuhu me läheme, ja siis õpetaja: "Oi, seal on igal pool sitt, et see on nii kole koht!" Ma kuulsin, siis mul hakkas juba nõme, et kole ja... Siis hakkasid mõtlema, et äkki ongi kole, aga ei olnud.

Ülem-Suetukki on viimastel aastatel palju filmitud ja Eestis televisioonis näidatud (Drui 2001; Korjus 2005). Sealt pärit inimesed on kohati solvunud mõne filmi ühekülgse ja nende meelest suunatud esituse pärast. Helena ütleb, et on

sellest haavunud, Sergei täiendab: “See solvab ikka küll. Käiakse ja filmitakse ainult siukest kõntsa vaata.”

Anne ütleb selle peale, et tema Suetukis elav isa Jaan, kes pidi seltskonna vastu võtma, oli olnud väga tõrjuv, kui kuulis, et reisiseltskonnaga tuleb kaasa ka filmigrupp, st meie, kaks etnoloogi.

Sergei: “Et kuradi... kaks nädalat joo vad, lakuvad ja siis ruttu-ruttu teevad, kuskilt keda kätte saavad, mingist lollakast teevad filmi ära ja siin klapi vad kokku. Ja keegi noh... ei salli siukest asja.”

Ja põhjust selliseks kartuseks tõesti on. Üritasime seltskonda rahustada, kuid niisugune eelhäälestus tegi meidki pisut murelikuks. Mõnevõrra mõjutas see ka filmimist, eriti alguses. Liivo oli Suetukki jõudes filmimisel väga ettevaatlik, püüdes eelkõige keskenduda reisiseltskonna tegemistele ning mitte suunata kaamerat kohalike külaelanike peale. Näiteks filmides reisiseltskonna kohtumist Jaaniga oli Liivo väga kammitsetud ja ärevil, sest teadis Jaani suhtumist filmitegijatesse. Tulemuseks oli halvasti kadreeritud ja puudulik videomaterjal situatsioonist, kus Siberis elav pereisa näeb üle pika aja oma Eestis elavaid lapsi ja lapselapsi – see oleks võinud olla oma emotsionaalsuses väga kõnekas, näitamaks sugulaste külastamise olulisust Siberi eestlastele. Kuid peagi rahustasid suetuklaste vahetu käitumine ja sõbralik suhtumine filmimisse Liivo ärevuse. Ilmselt olu kuks olukord teine, kui me oleksime Suetukki läinud omal käel, kui kaks kogukonnast väljastpoolt tulevat etnoloogifilmitegijat; nüüd aga olime osa sugulasi külastavast rühmast ning see andis meile külaelanike silmis küllaltki selge sotsiaalse paigutuse. Tundus, et ka kaamerat tajuti enamikus situatsioonides pigem “omade” suvepuhkust jäädvustava vahendina kui kogukonda tunginud võõrkehana.

Meie välitööd tähendasid kaasareisimist ja kaasa tegemist, kuid ka intervjuerimist, filmimist ja fotografeerimist. Kui ka terminit “osalusvaatlus” uurimismeetodi kirjeldusena on sageli kergekäeliselt-järelemõtlematult tarvitatud, siis antud juhul oli just see meetod andmete kogumise viisiks: olime osalised nii reisi teekonnaosal kui ka kohapeal viibides ning teostasime vaatlust eri situatsioonides.

Välitööde esimeseks resultaadi kuks oli jäädvustatud videomaterjalist “välja puhastatud” filmilõigud (kokku 4 tundi) ning nende põhjal valminud film “Puhkus Siberis” (Niglas 2011). Sellega jõudis meie uurimistöo uude etappi: esitlesime filmilõike ja valmis filmi asjaosalistele endile ning registreerisime nende reaktsioone. Etnoloogilises uurimistöös rakendatakse uuritavate reageeringuid nende tegemisi jäädvustavale filmimaterjalile väga erineval viisil. Seda audiovisuaalset tagasisidet võib läbi viia formaalse videointervjuuna, kus informant kommenteerib uurija suunavatest küsimustest lähtudes valitud videolõike. Kuid see võib toimuda ka palju kodusemas õhkkonnas, kus informandid jagavad selgitusi mitte uurija palvel, vaid spontaansete reageeringu-

tena ekraanil toimuvale (Pink 2007: 112–114; Moffat 2011). Meie kasutasime viimatinimetatud taktikat, tehes seda kahes erinevas situatsioonis. Kõigepealt näitasime filmi “Puhkus Siberis” esialgset montaaživersiooni pereema Helena Nissi korterisse kogunenud pereliikmetele ja lähedastele sõpradele. Ühelt poolt tahtis Liivo enne pooletunnise filmi lõplikku valmimist välja selgitada, kuidas filmis osalejad sellesse suhtuvad ja kas nende arvates oleks vaja midagi filmis muuta. Teisalt lootsime, et intiimses õhkkonnas filmi vaatamine toob reisil osalenute spontaansete kommentaaridena esile Siberi eestlusega seotud suhtumised ja hoiakud. Toimuva paremaks vaatlemiseks jäädvustasime filmivaatamise ja sellele järgnenud arutelu videokaameraga. Mõned nädalad hiljem näitasime Sergei maakodus ligi nelja tunni jagu filmilõike, mis dokumenteerisid kõiki olulisemaid reisil toimunud sündmusi. Seekord olid publikuks lisaks reisiseltskonna tuumikule ka mõned nende sõbrad, osa neist Siberi päritolu. Videolõikude vaatamine toimus väga sundimatus olukorras, kus televiisori vaatamine vaheldus söögi- ja joogipausidega pika laua taga. Seekord me vaatajate reageeringuid videokaameraga ei salvestanud, vaid piirdusime osalemisega vestlustes, mis leidsid aset televiisori ees, söögilaua taga ja saunalaval.

Niisiis moodustavad osaleva vaatlemise, intervjueerimise, filmimise ning audiovisuaalse tagasiside abil kogutud andmed koos Aivari varasema välitöömaterjalidega käesoleva teksti alusmaterjali, mida püüame alljärgnevalt temaatilise erialakirjanduse valguses tõlgendada.



Foto 1. Ülem-Suetuki küla Siberis Krasnojarski kraisis. Aivar Jürgensoni foto 1999.

Reis kui palveränd

Reisid kultuuriliselt tähenduslikesse paikadesse on kultuuriuurijate tähelepanu köitnud juba ammu, uurimusi sellest, millised tähendused ja funktsioonid on sellistel reisidel inimkultuuris, ilmub praegu hulgaliselt. Tavakäsitluses mõistetakse palverändu kui reisi, mida ajendab religioosne/spirituaalne inspi ratsioon, reisi, mille võtavad ette üksikisik või rühm paikadesse, mida peetakse pühamaks või tervendavamaks argisest keskkonnast, et otsida transtsendentset kohtumist spetsiifilise kultusobjektiga, eesmärgiks saada spirituaalset, emotsionaalset või füüsilist laengut (Margry 2008: 17). Palverännu eesmärgiks on tavaliselt jõuda mõnda pühapaika – sellisesse, mis on tema usu seisukohalt oluline. Tänapäeval sageneb aga praktika, mida on hakatud nimetama sekulaarseks palverändamiseks (*secular* või *civil pilgrimage*), mille rõhuasetus ei ole religioonil, vaid mõnel sekulaarsel objektil või paigal (Singh 2008: 120, 121; vt ka Margry 2008: 17). Vahel mõistetakse palverändu ka allegooriana: vaimne rännak, eneseotsimine ja -leidmine.

Palverännu tähendus on sekulaarsesse konteksti viimisega muidugi devalveerunud ja tekitab vähemalt eesti keeles tõlkeraskusi. Kui inglise keeles võib sõna *pilgrimage* kasutada reservatsioonidega veel näiteks Elvis Presley fännide retkede puhul tema kodupaika, siis eestikeelne *palveränd* nõuaks justkui ka põhjendust sõnale *palve*. Inglisekeelses kirjanduses kasutatakse selliste reisi-de tähistamiseks religiooniloolise taustaga mõistet *pilgrimage*,³ saksakeelses samatüvelist *Pilgerreise* või omakeelset *Wallfahrt*,⁴ kuid viimaselgi on pigem sakraalne tähendusvarjund. *Pilger* ja *pilgrim* lähtuvad ladina sõnast *peregrinus*, mille tähenduseks võõras teeline, keegi, kes käib teed. Missugune võiks olla selle eesti vaste? Oma *Peregrina päevikus* kasutab Tiina Sepp (2007) Santiago de Compostela retkedel käijate tähistuseks *palverändurit*, arutleb ka palveränduri ja turisti erinevuse üle, kuid tema uurimuse ja reisiraamatu kontekstis on *palverändur* igati sobilik termin, kuivõrd Camino juured on ikkagi ristiusulises palverännu traditsioonis.

Kuid paljud autorid on avardanud palverännu mõiste piire ka sekulaarsesse sfääri. Alan Morinis räägib raamatus *Sacred Journeys*, et inimest, kes reisib talle olulisse paika, võib nimetada palveränduriks (*pilgrim*) (Morinis 1992: 4, cit Margry 2008: 20). Tänapäeval, mil turism on mitmete sotsiaalteaduste uurimistöö huviorbiidis, leitakse muidugi, et ka turism on palverännu vorm. Ei saa eitada, et läbi sajandite on palverännu repertuaari kuulunud ka sekundaarseid motiive, mida soovi korral võib seostada ka turismiga, kuid siin pole silmas peetud siiski seda. Pigem ümberpöörduvalt: iga-aastaseid korduvaid pagemisi argipäevast paikadesse, mida ei valitse tavapärased sotsiaalsed reeglid, on samastatud kvaasireligioosse kogemusega (vt Gammon 2004: 32).

Sellised väited võivad tunduda meelevaldsed ja nõuavad vähemalt lühikestki vastust küsimusele, kuidas ikkagi identifitseerida reisi juures, millel leitakse ühist palverännuga, religioosseid/spirituaalseid faktoreid. *Tõelise* ja sekulaarse palverännu eristamine tundub vajalik – eeldab ju religioon spirituaalset või üleloomulikku mõõdet. Paralleele võib küll leida, kasvõi laialt kasutatava oksüümoroni *civil religion*'i suhtes *päris*-religiooniga: esimesega tähistatakse näiteks sõjaohvrite mälestamist, nendega või rahvuslike suurkujudega seotud monumentide või lahingupaikade külastamist. Kuigi religioosset-spirituaalset mõõdet haarata püüdev moment siin enamasti puudub, kohtab mõndagi religiooniga seonduvat: matuse või leinamise rituaalid, haudade kujundamine religioosse atribuutika abil jt ristiusulisest vm religioosset kultuurist kaasavõetu annavad *civil religion*'ile teatava kultusliku performatiivse ühisosa *päris*-religiooniga. Sarnaseid riivamisi kattumisi esineb ka *päris*-palverännu ja ilmaliku palverännu atribuutikas ja funktsioonides.

USA antropoloog Victor Turner kirjutas koos abikaasa Edithiga raamatu (Turner & Turner 1978), milles juhtis tähelepanu rännule kui liminaalsele seisundile, seletades palverändu Arnold van Gennepi (1909) siirderiitusliku mudeli ja selle faaside abil. Gennepi järgi koosnevad siirderiitused kolmest faasist: eraldumine, liminaalne faas ja liitumine uue staatusega. Esimene faas hõlmab sümbolset käitumist, mis tähistab indiviidi või rühma eraldumist varasemast sotsiaalsest struktuurist või kultuuriliste tingimuste stabiilsusest. Liminaalne faas tähistab olukorda, milles puuduvad või on vaid vähesel määral esindatud eelneva või tuleva olukorra atribuudid. Initsiant on väljaspool tuttavaid-familaarseid klassifikatsioone. Kolmandas faasis pöördub subjekt tagasi korrastatud sotsiaalsesse ellu. Rituaali subjekt on taas stabiilses staatuses koos sellega kaasnevate õiguste ja kohustustega, kehtivate normide ja eetilise standardiga (Turner & Turner 1978: 2). Palverännul esineb Turnerite kohaselt ühiseid tunnuseid siirderiituste liminaalse faasiga. Lahutatus tava-pärasest argisest struktuurist, staatuste ühtlustumine-võrdsustumine, käitumise lihtsustumine, liikumine argisest tsentrumist pühasse perifeeriasse, mis ootamatult muutub subjekti jaoks tsentraalseks, tema usu *axis mundi*'ks jne. Turnerid toovad Gennepi *liminaalse* asemel kasutusse küll mõiste *liminoidne*, märkimaks, et siirdumine ühest staatusest teise saavutatakse palverännu vabatahtlikult (Turner & Turner 1978: 34–35). Turnerid näitavad ka palverännuga sarnaste fenomenide esinemist sekulaarses kontekstis. Vabastavalt mõjuvates reisides kaugeisse paigusse, mis seostuvad asjaosalistele nende silmis oluliste väärtustega, on midagi kultuuriliselt universaalset. Kui need rännakud ei ole religiooselt sanktsioneeritud, võivad nad võtta erinevaid vorme (Turner & Turner 1978: 241).

Kultuuriliselt universaalne on siin retk subjekti jaoks mingite tunnuste järgi väärtustatud paika ning selle käigus eraldumine tavapärasest ja tuttavast, mida tekitab kodukeskkond oma normidega. Palverändur või turist satub seega sotsiokultuurilisse vaakumisse, n-ö antistruktuuri, kus sotsiaalse korralduse normid enam ei kehti. Nii on palveränd või tema ilmalik vorm ajutine antitees igapäevasele kogukonnale, millesse subjekt tavaliselt kuulub. Reisi kaugemaks või vähemalt kõrvaleesmärgiks ei ole tingimata meeldiv kliima või mõjuvad vaated, vaid võimalus raputada end ajutiselt lahti koduühiskonna kammitsevatest reeglitest. Ja kui seda vabanemist ja sõltumatust kogetakse koos, võib rääkida kogemus kogukonnast. Turnerid kasutavad sellises liminaalses olukorras kujuneva antistruktuurse rühma tähistamiseks terminit *communitas* (Turner & Turner 1978: 250). Mõned autorid on leidnud (Gammon 2004: 32), et rituaalne alkoholi tarvitamise suurenemine, rõhutatud passiivsus rannal lebedes või regulaarne veespordiga tegelemine puhkuseriisil annab tunnistust käitumise muutumisest. Rannamõnude nautimine või sportlik tegevus ei ole limiteeritud tavapäraste reeglitega, kodust elu struktureeriva päevaplaaniga.

Viimane faas on tagasipöördumine tavapärasesse keskkonda või indiviidi reintegratsioon. Palverändurile võib see tähendada kõrgeenenud vaimusega naasmist, turistile suuremat valmisolekut taluda igapäeva “normaalsust”, rutiini (Margry 2008: 21; Gammon 2004: 32).

Turneri palverännu antistruktuuri postulaati on peetud pikka aega ainsaks oluliseks teoreetiliseks panuseks palverännu teemal, ja kuigi see ei lahenda religioossete faktorite identifitseerimise küsimust nn ilmalikus palverännus, toob ta ometi esile teatavad performatiivsed, sotsiaalsed ja psühholoogilised ühisjooned formaalselt erineva motivatsiooniga reisitüüpide puhul. Turneri antistruktuuri teesi ja liminaalse (või liminoidse) faasi psühholoogilist mõju võiks illustreerida intervjuukatkega Siberis eesti külas sündinud naiselt, kes juba veerand sajandit on elanud Eestis, kuid kes regulaarselt külastab Siberis elavaid sugulasi ja tuttavaid paiku:

Aga mina olen niipalju, kui ma olen seal Siberis käinud, esimestel päevadel, kui kusagil käime, matkamas käime seal Maana [jõgi Krasnojarski kraisis] peal, ma lõpmata seal magasin. Mul tekib selline rahulik olemine või... ma ei oska öelda. Käisime me parvega seal jõe peal, kõik laulavad seal lõkke juures, mina magan. Ma igal pool norskasin. Kohe norskasin! Heinamaale läksime, mina norskas jälle. Nagu üks puhkehetk on, nii mina jäin kohe magama. Ilmselt see hing on mul siin [Eestis] niivõrd must või ma ei tea (Jürgenson 2006: 324).

Kui eespool nimetatakse liminaalse faasi ühe momendina alkoholi ülemäärast tarvitamist, siis seda esines ka meie reisil. Ometi ei tahaks seda tõsiasja siinko-

hal “üle struktuuristada”: alkoholi tarvitamine on ka paljudes muudes elulistes situatsioonides väga tavapärane seltskondliku lävimise kaaskomponent.

Turnerid ja mõnedki neist inspireeritud uurijad on leidnud ühisosa päris-palverännu ja tema sekulaarse analoogi vahel eelnimetatud performatiivsetel põhjustel: liminaalne/liminoidne olukord ja reisi antistruktuurne situatsioon. Keskendutud on siin eelkõige sotsiaalsele momendile (*communitas*) ja psühholoogilisele hoiakule reisi ajal. Kuid näib, et on muidki tunnuseid, mille kaudu leida päris-palverännu ja ilmaliku palverännu ühisosa. Kui tänapäeva populaarne palverännukultuur keskendub eelkõige reisile nagu näiteks Santiago de Compostela retked – ja nagu kirjutab Tiina Sepp, ei tarvitse Caminole minemiseks sugugi olla sügavalt usklik. Talle endale on Camino de Santiago ideaalne võimalus kohata inimesi ja kuulata nende lugusid (Sepp 2007: 7). Kui tänapäeva palverännul keskendutakse teele ja mitte niivõrd sihtpunktile, siis peetakse oluliseks teekonnaga seonduvat: “tõsine tegija” läbib selle ilmtingimata jalgsi. Sepp kirjutab koguni palverändurite hierarhiast, mille tipus on need, kes tulevad jalgsi kas kodunt või siis vähemalt Prantsusmaa-Hispaania piirilt (Sepp 2007: 27). Vanemas ristiusu traditsioonis keskendus palverändur aga rännu sihtpunktile, pühasse paika päralejõudmisele (Margry 2008: 23–24). Pühaduse allikas ei peitu teel, vaid kauges punktis ja selleks, et seda kogeda, tuleb sinna jõuda – palverännu tuum on ruumiliste vahemaade ja piiride ületamine, et saavutada eesmärk. Pühadust omab paik – sealt loodab palverändur lunastust, tervist vm. Kokkupuute võimalus ruumiliselt eemal asuva püha ja ihaldatava on püüe, mis toob esile sarnasusi palverännu ja sekulaarsemate sihtpaikade külastamisega. Turneri sõnastatud liminaalsust või antistruktuuri ei ole vaja seejuures ignoreerida. Näiteks eelnevat näidet Siberi lõögastavast toimest sealt pärit naisele võib seletada nii ühe kui teisega.

Sekulaarne palveränd etnoloogilise uurimisobjektina

Omaette sekulaarsete palverändude rühma moodustavad pagendatute, küüditatute või muul viisil võõrsile sattunute reisirid oma endisele kodumaale, vahel aastakümneid pärast saatuslikku lahkumist. Sageli seostuvad need käigud ka kodupaiga kirikute, surnuaedade külastamisega, osalemisega kohalikel missadel. Soomerootsi etnoloog Bo Lönnquist toob näiteid Banati (Rumeenia) saksa asualadelt, kuhu on tänaseks jäänud väga vähe saksa keele rääkijaid. Mõned sealt pärit inimesed külastavad suviti “turistidena” oma endisi kodukülasid, kus peamiselt elavad nüüd rumeenlased ja romad, aga ka mõned sakslased, peamiselt vanad naised. Neid, kes on välja rännanud ja Saksamaalt või mujalt lühikesi visiite teevad, missasid, surnuaedu ja omakseid külastavad, tehes seda

kõike ritualiseeritult ja turgutades igal suvel kodupaigas oma juuri ja identiteeti, nimetab Lönnquist *negatiivseteks märtriteks*, vastandades neile *positiivsete märtritena* kodupaika elama jäänud vanainimesed (Lönnquist 2000: 146).

Ka sellistel reisidel võib leida ühisosa religioosse palverännuga. Nagu märgitud, tähendas ladina *peregrinus* algselt võõrast. Kristlikus tähenduses ei olnud palverändur muud kui ekslev võõras, kes peab oma raja kõigepealt okkalisest tihnikust läbi raiuma. Vaene patune, kes õigelt teelt ikka ja jälle kõrvale kaldub – seega iga ristiinimene. Keskaegses väärtusilmas oligi elu palverännak, inimene oli selles hädaorus teel, pidevas lootuses jõuda kord teispoolsesse paradiisi. Maise palverännu siht on taevane Jeruusalemm – seega siis elu keskne orientatsioonipunkt. Ja kui mööname, et universaalses profaanses plaanis on kodu inimesele maailma orienteeritud kese, näeme siin tugevaid paralleele ühelt poolt religioosse sisuga palverännu ja teiselt poolt tema sekulaarse analoogi vahel, mis viib sünnikoju, juurte juurde (Ganz-Blättler 1992: 83–84).

Sellised kodupaikade külastused on pälvinud etnoloogide suurendatud huvi eelkõige suure semantilise laetuse tõttu, mida omavad mõisted *kodu* ja *kodutus*, *nostalgia*, *juured*, *identiteet*. Teadlased on teinud inimestega kaasa reise nende endistesse kodupaikadesse, et tabada naasmise kultuurilisi tähendusi ja analüüsida selle kaudu identiteeti. Saksa etnoloogid Katja Bartl, Martina Blaschka ja Christina Kuhn sõitsid kaasa Saksamaal elavate nn endiste idaalade elanikega nende endistesse kodupaikadesse, mis jäävad praegu Tšehhi Vabariigi piiridesse (Bartl & Blaschka & Kuhn 1995). Mõne aasta eest ilmus analoogne uurimus Barbara Pevelingilt, kes käis kaasas grupi Põhja-Aafrikast dekoloniseerimise käigus Prantsusmaale Marseille'sse asunud juutidega nende endises kodupaigas. Mõlemad uurimused kasutavad nende sisuliselt sekulaarsete reise puhul palverännu (*Pilger*) mõistet ja lahkavad teemat Turnerist tõukuvalt siirderiituslikus võtmes ja “riituselemente” esile tuues: bussi või lennukisse sisenemine kui eraldumisetapp, mil lahkutakse tavapärasest argipäevast ja lahutatakse end vanadest staatustest, teekond kui palveränduri ettevalmistus jõudmiseks maagilisse, pühasse paika. Palverändurid moodustavad ajutise *communitase*, nad on reisil saatus- ja mälestustekaaslased. Tagasi koju jõudmine tähendab liminaalse faasi lõppemist ja taaslülitumist argipäeva. Võimalike siirderiituslike elementide registreerimisele lootsime meiegi oma reisi jooksul valmis olla – seda nii kaameraga kui ilma.

Palverännu filmimine

Etnoloogilises uurimistöös kasutatakse kaamerat peamiselt selleks, et tagada võimalikult detailsete välitöömärkmete tegemine. Eriti on see vajalik olukordades, kus uuritav sündmus on väga keeruline või toimub liiga kiiresti selleks, et seda oleks võimalik vaatlamise ja kirjalike märkmete tegemise abil koha peal korralikult kirjeldada. Jäädvustatud videosalvestus võimaldab uuritavat sündmust korduvalt vaadelda ja ka sellega manipuleerida – videopilti saab detailide märkamiseks aeglustada või peatada, samuti võib seda oluliste protsesside paremaks hoomamiseks kiirendada. Seega sobib film eriti hästi tegevuslikult ja tähenduslikult intensiivse inimkäitumise uurimiseks. Etnograafilist filmi ongi töövõtete dokumenteerimise kõrval kõige enam rakendatud rituaalide analüüsimiseks (Piault 2006: 362). Kui 1898. aastal Austraalia ja Torrese väina saarte aborigeenide juures tehtud esimesed, kõigest mõnekümne sekundi pikkused, etnograafilised filmisalvestused näitavad meile spetsiaalselt kaamera jaoks lavastatud, ajalisest ja ruumilisest kontekstist välja rebitud rituaalseid tantse (Griffiths 1997), siis tänapäeval on rõhk autentsete, spontaanselt toimuvate protsesside jäädvustamisel. Sageli tehakse sellised filmid või filmide seeriad uuritava rühma, antropoloogi ja filmitegija pikaajalises koostöös ning nende eesmärk on detailselt kirjeldada komplekssete rituaalide või tervete tseremoniaalsete tsüklite läbiviimist (vt Dunlop 1972).

Ka palveränd, olgu tegemist siis selle religioosse või sekulaarse vormiga, sobib nii oma dünaamilisuse kui ka ritualiseerituse tõttu hästi filmimiseks. Kaamera aitab palverännu performatiivseid momente detailselt salvestada, analüüsida ning taasesitada. Kuid lisaks sellele pakub film lisavõimalusi tegeleda kultuuri subjektiivse poolega – Victor Turner (1986) on seda uurimissuunda nimetanud kogemuse antropoloogiaks (*anthropology of experience*). Etnograafiline film on meetodi ja meediumina iseäranis sobiv palverännu kehalise ja emotsionaalse kogemuse mõistmiseks, mille saavutamine selliste klassikaliste välitööde- ja representatsioonimeetoditega, nagu vaatlus, märkmete tegemine, intervjuud ja kirjalik tekst, võib olla küllaltki keeruline.

Inimesed kogevad ja tõlgendavad maailma ning positsioneerivad end materiaalse keskkonna või teiste inimeste suhtes paljuski toetudes oma emotsioonidele ja tajuaistingutele. Ka see, kuidas me uurime, mõistame ja kirjeldame teiste inimeste elusid, on olulisel määral seotud nii uuritavate kui ka uurija enda emotsioonide ja sensoorse kogemusega. Seega on mõistlik pöörata tähelepanu sellele, kuidas osalevad tunded ning nägemis-, kuulmis-, haistmis-, maitsmis- ja kompamismeel kultuuriliste tähenduste loomisel.

Inimest võivad emotsionaalselt mõjutada teised inimesed, loomad, maastikud, esemed, kujutised ning sündmused. Emotsionaalne kogemus ei teki mitte

ainult otseses kokkupuutes mingi konkreetse teguriga (halvustav sõna, kaunis pilt jne), vaid selle kujunemisel mängivad rolli ka mälestused ja kujutlusvõime (Svašek 2010: 869). Maastikud, maitsed, lõhnad, helid ja esemed võivad aktiveerida mälestuse konkreetsest inimesest või sündmusest ning kujutlusvõime abil on võimalik aastate eest sarnases situatsioonis kogetud emotsiooni taas esile kutsuda. Teiste rühmaliikmetega koos olles tajub inimene füüsiliselt rühma emotsionaalset seisundit ja ühineb sellega. Kui inimkehad on koos samas kohas, siis toimub nende vahel füüsiline harmoneerumine ning jagatud kogemus võib intensiivistuda. Eriti selgelt avalduvad kollektiivsed emotsioonid mitmesugustes ritualiseeritud situatsioonides – inimeste ühitegevuse tulemusena tekib kehaliselt tajutav emotsionaalne energia, mis aitab kujundada ja taastoota ühiskondlikku solidaarsust (Collins 2004).

Sarnaselt emotsioonide uurimisele keskendutakse inimeste kehalise kogemuse analüüsimisel lisaks toimuva sensoorsele tajumisele ka mälestuste ja kujutlusvõime seostele. Selleks, et mõista mingis konkreetses kohas või tegevuses aset leidnud kehalist kogemust, peab etnoloog üritama aru saada, kuidas uuritavad inimesed antud olukorras tegelikkust füüsiliselt tajuvad ning kuidas osalevad selle tajukogemuse loomises mälestused varasematest kogemustest. Uuriija ei saa kunagi kogeda täpselt sama, mida kogeb uuritav – toetudes omaenda tajuaiustingutele ja/või tajumälestustele võib ta seda endale üksnes ette kujutada. Teisisõnu konstrueerib etnoloog oma kujutlusvõimet kasutades vastavuse omaenda ja uuritavate kogemuste vahel. Tegemist on refleksiivse lähenemisega. Uuriija asetab end vaatluse all olevasse sündmusse, et aktiivse osavõtu, kehalise kogemise ja kujutlusvõime abil saavutada etnoloogilist mõistmist. Sealjuures peab uuriija endale teadvustama, et tema eesmärgid ja subjektiivsus mõjutavad vaadeldavate sündmuste toimumist, analüüsi ja representatsiooni (Pink 2009: 23–43).

Filmi roll meeleliste aistingute ja emotsioonide uurimisel seisneb eelkõige võimes jäädvustada inimese psüühilise ja füüsilise kogemuse peegeldusi, mis väljenduvad näoilmetes, žestides, poosides ja ruumikäitumises. See meelelise kogemuse kehaline avaldumine võib intensiivistuda just tänu kaamera kohalolekule, mis ärgitab inimesi uurijaga suheldes kasutama lisaks sõnadele ka oma keha. On täheldatud, et filmimine kutsub inimestes esile teatud rollivõtmisi, sealjuures ei pruugi selline kaamera jaoks “esinemine” olla alati teadvustatud. Kaamera poolt provotseeritud käitumine aitab nähtavale tuua nii inimeste teadlikud kui ka alateadlikud suhtumised ja maailmakogemise viisid ning võimaldab paremini mõista uuritavate enesepildi ja meelelise kogemuse konstrueerimist ning representatsiooni. Prantsuse etnoloog ja filmitegija Jean Rouch on väitnud, et kaamera kohalolek annab inimestele publiku ning seetõttu on nende käitumine filmimise ajal isegi siiram kui tavaolukorras: pärast esialgset

katset jätta endast võimalikult hea mulje, hakkab inimene kaamera tähelepä-nust mõjutatuna süüvima omaenda probleemidesse ning selle eneseanalüüsi tulemused antakse publikule edasi nii verbaalselt kui ka kehaliselt (Blue 2006: 268–269). Seega võib kaamerat pidada tundlikuks ja täpseks instrumendiks, mille abil jäädvustada kehalises käitumises väljenduvat sensorset kogemust ning individuaalseid ja kollektiivseid emotsioone.⁵

Filmi kasutamine lihtsustab uurimuse läbiviimist ka analüüsi ja represen-tatsiooni faasis, andes uurijale võimaluse jagada uuritavatega vaatlusandmeid, saada neilt tagasisidet ning esitada neile oma töö tulemusi. Oluline on see, et film lubab nii uuritavatel, etnoloogil endal kui ka auditooriumil paremini siseneda uuritavasse sündmusse. Emotsionaalse ja sensoorse situatsiooni taas-loomine toimub läbi aktiivse kogemise: reageerides audiovisuaalsele stiimulile, toetudes mälestustele sarnastest olukordadest, kasutades kujutlusvõimet ning olles teadlik etnoloogi ja/või filmitegija mõjust toimunule leiab aset arusaamine, mis on pigem kehaline kui intellektuaalne. Eesmärgiks on jõuda etnoloogilise-le mõistmisele, mis pole pelgalt kogemuse refleksiivse mõtestamise tulemus, vaid mis sisaldab ka kogemust ennast. Teisisõnu, kogemus ise ongi mõistmine (MacDougall 1998: 79).

Ülalkirjeldatud teoreetilis-metodoloogiline lähenemine sobis meie arvates hästi Ülem-Suetukki suunduva reisiseltskonna kogemuse uurimiseks. Seku-laarne palveränd on samaaegselt nii performatiivne kui meeleline protsess ning selle uurimisel on mõistlik appi võtta videokaamera. Filmimine võimaldab dokumenteerida reisel osalejate emotsionaalset ja kehalist kogemust, mida oleks vaid märkmete tegemisega keeruline teostada, sest enamasti on tegemist mitmel tegevus- ja kommunikatsioonitasandil toimuva protsessiga, kus lisaks sündmuste käigule ja verbaalsele informatsioonile tuleb pöörata tähelepanu osaliste kehakeelele, riietusele, intonatsioonile ning tegevuspaiga materiaal-sele keskkonnale. Andsime endale aru, et reisi sündmuste emotsionaalset ja meelelist külge on raske välja selgitada üksnes sõnaliste intervjuudega, sest enamasti on tegemist väga spontaanse, alateadliku käitumisega, mida infor-mant ei pruugi endale selgelt teadvustada või hiljem mäletada. Lootsime, et filmitegijate/uurijate poolt selekteeritud, järjestatud ning konteksti paigutatud videopildi abil on vaatajale võimalik näidata nii reisi olulisemaid sündmusi kui ka anda edasi filmitavate tundeid ja tajuaistinguid reisi psüühiliselt ja füüsiliselt kõnekates situatsioonides. Tahtsime anda vaatajale võimaluse emot-sionaalselt ja kehaliselt osa saada reisiseltskonna tegemistest Ülem-Suetukis ning seeläbi mõista sedasorti palverändude kultuurilist tähendust.



*Foto 2. Reis algab. Huvastijätt kodustega ja reispassi võtmine Tallinna bussijaamas.
Aivar Jürgensoni foto 2010.*

Meie reisi algus

Üritades ka meie reisis välja tuua siirderiituslikke momente, tuleb alustada hommikust, mil saime kokku Tallinna bussijaamas, et sõita Peterburisse ja sealt lennukiga edasi Krasnojarskisse. Paljusid reisiseltskonna liikmeid tõid kohale pereliikmed, kellega jäeti platvormil huvasti. Valati täis pitsid ja tähistati nende kokkulöömisega huvastijätku omastest, ühtlasi oli see toost reisi õnnestumiseks. Sarnaseid rituaalseid žeste on kirjanduses käsitletud siirderiituse eraldumisfaasi osana (Peveling 2009: 176). Reisi initsieerivaks elemendiks ja eraldumisfaasi osaks on ka riigipiiri ületus. Kõikidel meil olid Eesti passid, ka Siberist pärit inimestel, kes olid need taotlenud naturalisatsiooni korras. Seega vajasid ka nemad Vene viisat. Piiriületus on reisi initsieeriv, aga ka transformeeriv element: kuigi astutakse selle riigi pinnale, kus asub päritolupaik, on see eraldumisfaasi osa. Siberi eestlaste paigaseoseid uurides on selgunud, kui

suurt rolli mängib oma paiga ansambelis konkreetne koduküla oma maastike ja piiridega ja kui vähe tegelikult maa, millel see koduküla asub. Selle kohta võib tuua hulgaliselt näiteid (vt Jürgenson 2006: 325–327), siinkohal esitatakse vaid üks iseloomulik intervjuulõik Ülem-Suetuki küla mehelt (sünd 1930):

See küla ongi minu kodumaa. Eks ma siin ole sündind. See maa on minu kodumaa. Venemaa – jumal issand kui hirmus suur – Venemaa on. No kus see minu kodumaa on!? Meie seda üldse.... keegi ei nimeta seda, et see on minu kodumaa. Meil niukest seda ei ole.

Nii et Eestist Siberisse sõites on piiripunkt Narva jõel siiski vaid reisi algus ja tuttavast ning argisest eraldava faasi element. Kohati on selliseid paratamatuid protseduure nimetatud ka “läveseisundiks”, milles rühm tunneb end lahutatuna argisest sfäärist (Peveling 2009: 177).

Liminaalsesse faasi jõudmist markeerib kohalejõudmine. See isoleerib osalejad argielust ja on n-ö antistruktuurne. Olime lennanud viis tundi Peterburist Krasnojarskisse, seal istunud paari tunni pärast bussi ja sõitnud üheksa tundi Abakani kaudu Karatuzi. See on rajoonikeskus, kuhu oli meile UAZ-mikrobussiga Ülem-Suetukist vastu sõitnud Jaan – Sergei, Andrese ja Anne isa, Oliveri ja Karini vanaisa. Pärast kaks päeva väldanud reisi saime taas rääkida kellegagi väljaspool reisirühma eesti keeles. Emotsionaalsed kaisutused omaste vahel ja pisut võõramate tutvustamine ning siis rändas meie reisipagas koos meiega UAZi ja algas sõit Ülem-Suetuki poole, kuhu siit jäi 25 kilomeetrit. Kuigi tavaliselt kirjeldatakse liminaalse faasi algust sihtkohta jõudmisega (nt Peveling 2009: 177), võiks meie reisi puhul selleks olla ka too kohtumine Karatuzi keskväljakul – reisiseltskond andis end vastutulnud Jaani hoole alla, kuhu jäädigi reisi lõpuni. Sõitu külla tähistas paar peatust looduskaunites paikades – vaated küla ümbruse põldudele, niitudele, metsadele, saateks Jaani kommentaarid ja reisiseltskonna mõne liikme mälestused. Need maastikud on kohalikele ja küla endistele elanikele identifitseeritavate olulised elemendid, ulatudes füüsilises koordinaadistikus kaugemale küla piiridest ja ajaliselt olevikust minevikku. Sellise koordinaadistikku kuuluvad ka teed. Need on teed, mis ühendavad koduküla teiste küladega või rajoonikeskusega, kuid eelkõige on need kodukülla saabujatele lapsepõlve või noorepõlve teed, mida mööda on külast lahutatud ja siia taas tagasi jõutud. Üks oluline semantiliselt laetud maamärk teel Ülem-Suetukki on koht, mida kutsutakse Suureks Kaseks. Kask kasvab autotee ääres kõrgel künkal, mida tuntakse Nutumäena ja kust avaneb võimas vaade Ülem-Suetukki ümbritsevatele põldudele ja metsadele. Just siit saadeti sõjaväkke minevaid noormehi pikale teekonnale. Tegemist on omamoodi piiripunktiga, mis eristab Suetuki küla ülejäänud maailmast. Nagu märkis Sergei kaamera ees: “kui saad juba suure kase juurde, võtad ikka turvarihma maha, ütled: siin on juba meie seadused...”



*Foto 3. Kohtumine Jaaniga (fotol ruudulises särgis) Karatuzi keskväljakul.
Aivar Jürgensoni foto 2010.*

Lisaks semantilisele aspektile avab Karatuzist Suetuki külla sõidu tähtsust üleminekuna liminaalsesse faasi ka selle teatud ritualiseeritus. Näiteks iga kord, kui auto peatuse tegi, lasti puskaripudelil ringi käia, et kõik saaksid sellest solidaarsuslonksu võtta.

Külas

Kodupaika saabumisega liminaalsesse faasi jõudmist markeerivad mitmed koodivahetused, sh keelelised. Kuivõrd keel on kodupaiga sotsiaalkultuurilistest komponentidest üks olulisemaid, seostub külaelanikel kodupaigaga lokaalne keelemurre. Siberi eestlaste keel on ühelt poolt arhailine eesti keel, mille võtsid Eestist kaasa praeguste elanike esivanemad rohkem kui sada aastat tagasi ja mis on tänaseni säilitanud vanapäraseid jooni. Teiselt poolt on nende leksikas- se ja osalt ka süntaksisse ilmunud vene vm laene – paljud Siberi külad on ju

segakülad. Anu Korb on analüüsinud huvitavamaid keelesegunemisi Rõžkovo küla näitel, kus kohalikku keelepruuki on mõjutanud rohkem kui kaks aluskeelt (Korb 2007). Kuid erinevusi leidub ka näiteks suhteliselt lähestikku asuvate eesti külade keelepruugis nagu näiteks Ülem-Suetukis ja Ülem-Bulankas (vt Jürgenson 2006: 219jj). Keel on rühma kuulumise tunnus. Suetukis võis tähele panna, kuidas reisiseltskonna Siberi juurtega liikmed hakkasid külas kasutama kohalikku keelepruuki. Reisist valminud filmis on kaadrid, kuidas Jaan ja ta Eestist saabunud tütar Anne korjavad Andrese järve ääres karulauku. Anne maitseb ja kommenteerib, et see maitseb nagu *sibulas*. Hiljem filmi Eestis üle vaadates kommenteeris Anne: “Issand, kui valesti ma räägin!” Ka keel on kodumaa ja juured, samuti osa reisi sihtpunkti kogutervikust. Sellised spontaansed koodivahetused indikeerivad reisi liminaalset faasi – argipäev seal kehtivate reeglite ja normidega, sh keelenormidega on jäetud seljataha, külas kehtivad teised koodid ja neid kasutatakse spontaanselt. Reisi lõppedes, liitudes uuesti argipäevaste staatustega, märkab ka reisinu ise, et vahepeal kasutas ta teist koodi. Ka riietus oli külas veedetud päevadel inimestel koduselt lohakam või näiteks juusterullidega küla peal käimine, mis sealses kontekstis ei olnud võõrastav, küll aga tagantjärele filmis vaadatuna.

Reis kui liminaalne seisund toob kaasa ka teatud psühholoogilise hoiaku või emotsioonid, mida reisil osalejad kogevad nii kollektiivselt kui ka individuaalselt. Neid emotsioone on vähemalt mingil määral võimalik inimeste väljendusviisist ja käitumisest välja lugeda ning filmile jäädvustada. Meie reisiseltskonnale kui kogemuskogukonnale või *communitas*'ele olid ühiselt jagatud emotsioonid seotud eelkõige sisenemisega teistsugusesse füüsilisse ja sotsiaalsesse keskkonda. See oli seikluslik retk maailma, kus ei kehtinud argielu reeglid, kus kõik erines kodust nii looduse ja käitumisnormide, kui ka maitse-, lõhna-, kompamis- ja kuulumismeeletega kogetu poolest. Üldiseks emotsionaalseks seisundiks oli uudishimuga segunenud vabadustunne, mida toetasid erakordselt kuum päikseline ilm, lopsaka looduse värviküllus, külaelu intensiivne helide ja lõhnade maailm ning toidust ja joogist lookas lauad. Filmmaterjalis tuleb see Ülem-Suetukis viibimisele iseloomulik emotsionaalne seisund vast kõige paremini esile neis paljudes episoodides, kus reisiseltskond jalutab mööda külatänavaid, et sugulaste juures juttu puhuda ning söögi- ja joogipoolist nautida, külalähedases ojas kala püüda, Andrese järves ujuda või minevikumälestustega seotud paiku külastada. Need jalutuskäigud võtsid oma moodsa rituaalse mõõtme. Reisiseltskond liikus enamalt jaolt ühtse solidaarse rühmana, kõnniti rahulikult, inimeste kehahoiakus ja näoilmes peegeldumas sisemine väarikus, kohati isegi teatud pühalikkus. Rituaalse protsessiooni muljet ei vähendanud ka asjaolu, et enamusel olid jalas plätud, meestel kuumuse tõttu ülakehad paljad ning naistel seljas kodukitlid.



*Foto 4. Liivo filmib, kuidas tapetud siga leeklambi abiga karvadest puhastatakse.
Aivar Jürgensoni foto 2010.*

Individuaalsel tasandil sõltusid Ülem-Suetuki reisist lähtuvad emotsioonid iga konkreetse inimese taustast ja ellusuhtumisest. Näiteks reisiseltskonda kuuluvad lapsed kohtusid selle vanemate ja vanavanemate juttudest tuttava poolmüütilise paigaga alles esmakordselt. Neile polnud uudne mitte üksnes reisi sihtpunkt, vaid ka suur osa sealsest põnevast, kohati isegi hirmu- või vastikustunnet esile kutsuvast keskkonnast. Filmitud materjalist tuleb hästi esile, kui võrd eksootiline oli laste jaoks varahommikune lehmade ammumine, külatänaval vedeleivate hobusepabulate lõhn, tapmisele viidava sea meeleheitlik ruigamine ning leeklambi, kuuma vee ja noa abil karvadest puhtaks kraabitud seanaha puudutus käe all.

Seitse esimest eluaastat Ülem-Suetukis elanud Sergei jaoks oli aga tegemist bravuurika naasmisega koju, kus teda ootasid ees lapsepõlvest tuttav ja hilisematel reisidel korduvalt taaskogetud sotsiaalne ja meeleline ruum. Sergei sisenemine Ülem-Suetuki inimeste, tegevuste ja aistingute virr-varri toimus imekiiresti: lühikese ajaga oli ta jõudnud külastada suurt hulka sõpru ja su-

gulasi, osaleda klubis toimivas pasunakooriproovis, käia mitu korda kalal. Et anda selgem ettekujutus Sergei “täiel rinnal elamisest” ja sellest, mida tähendas talle Siberis viibimine emotsionaalselt, toome ära episoodi videomaterjalist, mis dokumenteerib ühte isevärki kalastamisviisi. Alljärgneva kirjeldusega loodame välja tuua ka sündmuse sensoorsed aspektid, mis peaksid andma võimaluse mõista Sergei tajuaistingutest mõjutatud emotsionaalset seisundit vähemalt neile, kes on kunagi maal suvepuhkust veetnud.

Ühel hommikul, kui läksime pereisa Jaani juurde, tuli meile tee peal vastu Sergei, kes liikus, sõnnikuhark käes, alumise järve suunas. Sergei selgituste kohaselt olevat ta tulnud varahommikul mingilt ürituselt ning näinud, kuidas karpkalad järves lutsu löövad. Kirgliku kalamehena ei jätnud see vaatepilt teda ükskõikseks ning ta tormas lähedal asuvast isatalust püügiriista tooma. Kõige mõistlikum tundus talle kasutada sõnnikuharki, sest kalu oli palju ja nad hoidsid kalda äärde. Kuigi situatsioon tundus üsnagi koomiline, võttis Sergei asja tõsiselt. Nagu muistne kütt, hiilis ta vaikselt kõrges rohus järve äärde, sõnnikuhark löögiks valmis seatud. Kuigi kalapüük jäi tulemuseta, õnnestus Liivol saada videolindile vastused küsimusele, mida Siberis olemine Sergeile tähendab. Nagu mitmel korral varemgi, väitis Sergei, et ta eelistaks elada Ülem-Suetukis:

Kui mul seal [Eestis] juuri poleks, elaksin ma praegu siin. Seal on liiga palju seadusi. Siin on kuidagi vabam see... Kõik on teistmoodi.

Küsimusele vastamise ajal oli Sergei pilk pööratud järvele ja selle tagant kerikivale Allküla majadereale. Hetk oli visuaalselt ja heliliselt sulnis: küla kohal oli näha veel hommikust udu, järvepind auras, kalad löid lutsu, linnud laulsid ning taamalt kostis kukkede kiremist. Leidmata õigeid sõnu, kuidas oma sünnipaiga eeliseid kirjeldada, rehmas Sergei käega ja hakkas, hark käes, tee poole tagasi minema, jäi siis seisma, keeras ümber ja küsis: “Kuidas sa ennast siin tunned?” Kuuldes Liivolt vastuseks: “Hästi”, jätkas Sergei: “Ma räägin! Aura on hoopis teine, eksole. Mul on ka siin... Ma olin seitsmeaastane, kui siit ära läksin, ma mäletan kõike seda ja süda kisub siia.” Viimased sõnad lausus ta väriseval, peaegu nutusel häälel, pööras siis ümber ja kõndis minema.

Ka Annel on külaga väga isiklik emotsionaalne side. Anne oli tulnud tõelisele palverännakule. Ta tuli Siberisse, et külastada mälestustest ja tunnetest pakitsevat paika, kus viimati viibis üle kahekümne aasta tagasi lapsepõlves. Tundus, et küla oli tema silmis jäänud ideaalseks lapsepõlvemaaks, kus vanaema eestkoste all sai veedetud põnevad suvevaheajad. Nüüd oli saabunud aeg siseneda taas sinna maailma, et näidata mehele ja lastele oma päritolu lätteid. Reisile andis tugeva emotsionaalse tonaalsuse Anne soov külastada mõne aasta eest surnud vanaema hauda.

“Palverännu” pühapaigad

Nagu tõelisel palverännul, külastatakse ka selle sekulaarsel analoogil sihtpaiga olulisi topograafilisi punkte. Enamasti piirduvad mälestused küla ja selle lähema ümbruskonnaga, omaenda varasemate käiguraadiustega. Kui jaanipäevaks sõidab Ülem-Suetukki kokku inimesi nii Eestist kui Venemaa eri paigust, siis ühtpidi on tegemist ühe “palverännu” sihtpunktiga, kuid selle n-ö suure palverännu kõrval on inimestel oma personaalsed väikesed palverännud oma privaatpaikadesse. Kui jätkata paralleelidega päris-palverändudest, siis on need privaatseid paigad justkui personaalsed kabelinišid – suure sündmuse ja olulise paiga isiklikud ja privaatsemad keskpunktid. Ülem-Suetukis on siia saabuvatele endistele elanikele üheks selliseks kahtlemata sünnikodu, kus mõnedel elavad tänaseni omaksed, paljudele tähendab sünnikodu aga vaid mahajäetud maja või halvemal juhul üksnes maja asukohta. Sel reisil oli meil võimalus käia koos Helenaga tema lapsepõlvekodu juures, mis seisab juba ammu tühjana, aknad luukidega kinni löödud ja kõrged nõgesepuhmad ümber maja. Sisse me ei saanudki, kuid teel maja juurde ja selle õuel kuulsime Helena mälestusi, mis tõid tema kodumaja aastakümnete tagant tänasesse päeva sellisena, nagu see oli varem.

Sel reisil juhtus seda sageli: mõne hoone või muu objekti juures räägiti, kuidas see nägi välja varem, kes olid need inimesed, kes seal toimetasid ja mismoodi nägi elu sel ajal välja. Kommentaarid puudutasid ka kõrvalhooneid. Näiteks: “See laut on alles, mille lakas me magasime” (Helena).

Isegi Anne, kes viimati käis Ülem-Suetukis üheksa-aastaselt, mäletas täpselt, millised nägid välja tema silmis olulised hooned rohkem kui 20 aastat tagasi. Filmis “Puhkus Siberis” on episood, kus Anne, kel Liivo palub kaamera ees näidata enda jaoks kõige olulisemat paika külas, läheb vaatama kadunud vanaema maja. Pärast esialgset kõhklust, kas tegemist on ikka õige majaga, esitab Anne väga detailse pildi sellest, milline see praeguseks maha jäetud maja omal ajal välja nägi. Jalutades maja taga aias vohavate nõgeste vahel ütleb Anne ohatel: “Siin taga oli hästi suur kartulipõld... maasikad...”. Läbi akna majja piiludes tunneb ta ära lapsepõlveaegse ahju ja vanaema raudvoodi, tänaval seistes meenutab, et maja ees kasvas suur kask.

Kodupaiga konkreetseid objektid on kui mäluankrud, mis aitavad mälestustest välja selekteerida pilte, mida reisiseltskonnaga jagada. Enamikule ei olnud see reis esimene, mõned käivad siin peaaegu igal aastal ja nii on küla muutumine olnud inimestel justkui järjestikuste kaadritena silme ees. Kuid kas endistel külaelanikel on külast ka mingi konkreetne “pilt” – mingi visuaalne dominant, mis esmajärjekorras silme ette tuleb, kui külast või selle konkreetsetest paikadest mõeldakse?

Helena: *“Minul on silme ees kirikuküngas. Meie elasime seal kiriku tänaval. [...] Vaata, mul õetütar maalib. Seda kirikut, seda ma olen tahtnud [endale koju seina peale], aga ta ei ole teinud veel. Endal nendel on kirik maalitud.”*

Sergei: *“Mul on mälestustes Suetukist silme ees vaade Vana-Jüri mäelt.”*

Sellest mäest tuleb juttu edaspidi.

Konfrontatsioon mälus olevate paikadega ei teeni üksnes mäluankru funktsiooni, et meenutada konkreetseid sündmusi või neid paiku sellistena, nagu nad olid. Nad võivad toimida ka vastupidi, saada peas olevate nostalgiliste piltide korrektiivi vahendiks – reaalsus on muutunud. Aivaril oli vastav kogemus võrdlemisi kainestav. Tema viimasest reisist Ülem-Suetukki oli möödunud kümme aastat. Selle aja jooksul oli küla vägagi muutunud. Tollal elas seal 350 inimest, nüüd vaid 150. Tema tollastest informantidest oli suur osa oma



Foto 5. Mõnedki endised elumajad on nüüd muudetud loomalauteks.
Aivar Jürgensoni foto 2010.

maised rännakud lõpetanud, nende majad seisid tühjalt. Kui majaümbrusi enam keegi ei hoolda ja kui sellisi maju on palju, mõjutab see drastiliselt küla välisilmet. Mehekõrgused nõgesepuhmad ümber majade, mõned majad naabrite poolt loomalautadeks muudetud. Palavatel päevadel lesivad elutubades, millel aknad-uksed eest tõstetud, hajameelselt mäletsevad lehmad, peletades sabaga ligitikkuvaid kärbeid. Õuedes, kus varem olid lillepeenrad ja rohi niidetud, lokkab nüüd kõrge hein. Väravapostid pehkivad, lattaiad lagunevad. Ka etnoloog, kes pole siin külas oma lapsepõlve veetnud, vaid üksnes paar korda välitöödel olnud, võib neid muutusi nähes ängistust tunda. Kuid see pole tema juurte paik, siin pole jälgi tema perekonnaloost, sel paigal pole pistmist tema identiteediga. Kuid ta saab aru siit pärit inimeste vastuolulistest tunnetest – see on küll nende juurte paik, kuid päriselt sellele ligi enam ei pääse. Lapsepõlve paika pääsemiseks ei piisa isegi tuhandete kilomeetrite läbimisest – sinna pääseb vaid mälestuste abil.⁶ Helena räägib, kuidas ta pärast Eestisse tulekut pikka aega Siberis ei käinud ja kui uuesti läks, siis oli palju muutunud:

Siis olid kõik lagunened ja nõgesesse kasvanud – ennem ei olnud. Meil olid kõik hoovid puhtad ja me pühkisime väravatagused ka iga laupäev puhtaks, tegime, et kõik korras oli. Aga nüüd ei ole enam.

Jaanipäeva paiku oli mitmel pool külas näha “linnaoega” inimesi, kes koristasid õuesid või parandasid maju. Paljudele vanematele külaelanikele käib oma majapidamise eest hoolitsemine lihtsalt üle jõu ning seda teevad nende asemel Eestist või mõnest Siberi linnast küllatunud sugulased. Ka jäädvustatud materjalis on episood, kus Nissi seltskond toimetab Helena õe hoovis – poisid parandavad puidust treppi, Helena kitkub nõgeseid ja korjab rämpsukokku jne. Tööd tehakse kõrgendatud meeolus ning peagi tuuakse välja lõõtspill. Ka omaste aitamine majapidamistöodes on üks palverännu performatiivsetest toimingutest – käe sirutamine oleviku laisast hääbumisest n-õ korras minevikku, kuhu tegelikult ju kuulubki lapsepõlvekodu.

Muidugi on külas ka nüüd korras majapidamisi, kuid küla üldpilti need üksikud parandada ei suuda. Sellest ei räägi üksnes meie reisikaaslased, et küla pole enam endine. Reisi jooksul tegi Aivar mitmeid intervjuusid siin elavate inimestega ja peaaegu kõigi juttu raamis nostalgiline retrospektiiv.

Küla hääbumisest kõnelev lugu tuleb esile ka filmis “Puhkus Siberis”. Filmis on näha nii lagunevaid maju ja nõgestesse kasvanud aedu kui ka seda, kuidas filmitegelased sellele nukrale vaatepildile reageerivad. Lisaks tõdemusele, et küla pole enam endine, näeb ja kuuleb vaataja, millise intonatsiooni ja näoilmega seda tehakse, kuidas see tõdemus väljendub nende käitumises. Mõnikord on üleolev nali, punnitatud lõõpimine või äraolev vaikimine palju kõnekam, kui üliemotsionaalne jutt.

“Puhkus Siberis” üheks kõige mõjuvamaks episoodiks on juba mainitud Anne käik vanaema maja juurde. Mahajäetud maja viletsat seisukorda nähes muutub Anne mõtlikuks, kalli paiga allakäigu tunnistamine toob kaasa reisil tunnetatud pettumuse vormimise sõnadeks. Enne majale selja keeramist ja lahkumist ütleb Anne:

Lootsin küll midagi enamat, aga ei ole enam... Ei ole seda tunnet, et tuleks veel tagasi... Kui siis ainult isa pärast tuleks veel tagasi. ... Nüüd ei tea enam... Ja tegelikult ma tulin ainult selle pärast, et ma pole kunagi käinud vanaema haua peal.

Üheks “palverännu” personaalseks nišiks Ülem-Suetuki külas on Vana-Jüri mägi ja seal asuv majaase – siin elas küla poolmüütiline asutaja Jüri Kuldem. Siberi eesti külade asutajad on olnud elanike seas palju aastakümneid hiljem tuntud vähemalt nimepidi. Müütiline epohh on esimeste asjade aeg – siis rajatakse esimesed majad, süüdatakse esimesed tuled. Küla heroiline ja sageli müüdistatud asutaja täidab demiurg-looja rolli, kellel vanalt kodumaalt lahkumise järel lasub maailma uuestiloomise vastutusrikas ülesanne. Enamasti teatakse külades üht konkreetset inimest, kes justkui üksi olevat küla asutanud. Pärimus omistab Jüri Kuldemile Ülem-Suetuki kõrval kohati ka Ülem-Bulanka asutamist (vt Jürgenson 2006: 107).

Ka tänapäeval pole see isik unustuse hõlma vajunud. Küla toponüümikas esinev Vana-Jüri mägi ongi see koht, kuhu Jüri väidetavalt esimese maja üles raius. Nii nagu paljudes Siberi külades rõhutatakse endi põlvnemist küla esmasutajast ja väga paljud elanikud nimetavad esimest asunikku oma esiisaks või -emaks, nii ka siin: ka meie reisiseltskonna matroon Helena peab teda oma esiisaks:

Minu suguvõsast läks vanavanaisa sinna. Ta läks kuskil tuhat kaheksasaja kolmekümne seitsmendal aastal sinna. Tema oli esimene elanik seal. Tema oli esimene, kes läks sinna, leidis seal sooja tuki, ehitas sinna maja.

Soe tukk on Ülem-Suetuki toponüümi rahvaliku etümoloogia allikas, kuid oluline on siin see, et just tema vanavanaisa selle leidis ja esimese maja ehitas. Nii lokaliseerub küla asustulugu tema enda perepärimuse vahendusel konkreetseesse paika, milleks on nimetatud Vana-Jüri mägi ja seal paiknev majaase. Konkreetse füüsilise paiga kaudu ulatub siit justkui niit küla alguse juurde. See, et paljud (kui mitte enamik) küla praegustest ja endistest elanikest peavad end Jüri otsesteks järglasteks, võib kehtida ka realselt, sest paljude põlvkondade jooksul on inimesed omavahel korduvalt ja korduvalt sugulasteks saanud.

Konkreetsed mälestuste paigad, mis sageli jäänud aastakümnete taha ja ei näe enam nii välja kui varem, on ometi kodumaa paigad, lapsepõlvepaigad

ning sellepärast neid otsitakse ja külastatakse, isegi siis, kui kohtumine võib olla valulik.

See, mis ajale paremini vastu pidanud, on kodupaiga loodus. Kui küsida Siberi eestlastelt, mis on peamised kvaliteedid nende kodupaiga looduses, rõhutatakse selle puutumatus, puhtust ja metsikust. Meie reisiseltskonnale korraldas Jaani vend Nikolai mootorpaadiretke mööda Kazõri jõge – tohutu lai ja kiire vooluga jõgi tuleb alla Sajaani mägedest ja lookleb mitmekümne meetri kõrguste graniitkaljude vahel, mis vahelduvad rohelse müürina jõge palistavate taigamassiividega. Nii saime puudutada Siberi ürgsust ja stiihiat, mis neile, kes Siberis esimest korda, mõjub kahtlemata eksootikana. Kuid ka ülejäänute silmis oli see retk tähenduslik – just selliste maastike kaudu avaldavad end Siberi kanoonilised tahud ja aitavad raamida eelsõnastatud antistruktuuri mudelit: Siberi looduse mastaabid ja stiihia mõjuvad sellele, kes seda igapäevaselt ei koge, inimkultuuri sotsiaalse korra vastandina ja tõukavad teda antistruktuursesse liminaalsusse. Samas võib maastikuliste panoraamide igikestvus olla ankruks, mille külge heitlikus ajalisuses kinnitada oma identiteet. Kui küla muutub või koguni kaob, jätkab see suur jõgi ikka oma vahust rännakut nende iidsete ja igavikuliste kaljude vahel.

Taiga asub Ülem-Suetukist sajakonna kilomeetri kaugusel. Ta on oluline Siberi kuvandis ja kuivõrd Ülem-Suetuki elanikud peavad end siberlasteks, siis tähenduslik ka identiteedi seisukohalt. Ja kuigi taiga jääb selle elanike lähema koduareaali piiridest välja, aitavad sellised väljasõidud muuta taigamaastikud kodumaastikeks.

Küla lähemas ümbruses on üheks oluliseks “palverännu” paigaks Sadulamägi – kogu ümbruskonna kõrgeim tipp, mis pakub ainsana üldvaates pilti siinsetest maastikest. Sadulamägi jääb küla keskusest umbes seitsme kilomeetri kaugusele. See on paik, kuhu jaanipäeval teevad küla praegused ja endised elanikud väljasõite, mis on üks jaanipäeva rituaalidest. Meid sõidutas sinna külaelanik Ossu ehk Osvald oma helesinise Žiguliga. Tee, mis algul läks üle tasaste heinamaade, muutus mäe jalamil päevinäinud autole ülejõukäivaks. Kui mootor oli ühemõtteliselt keema läinud, nii et peened tulised veejoad kaane alt välja sisisema hakkasid, tuli edasi minna jalgsi. Oluline on ka kaasaegse meedia tähendus kommunikatsioonis: mäe tipus avanevaid panoraame vaadates võeti taskust mobiiltelefonid ja helistati kodustele Eestis – üht reisi kõrghetkedest (seda nii füüsiliselt kui ka sümboolselt) oli vaja jagada Eestisse jäänud omastega.



Foto 6. Paadiretk Kõzõri jõel. Aivar Jürgensoni foto 2010.



Foto 7. Retk Sadulamäele. Aivar Jürgensoni foto 2010.

Jaanipäev

Nagu öeldud, oli ka meie reisi siht ajalis-ruumiliselt fikseeritud: Ülem-Suetuki küla ja jaanipäev, mida seal nagu teisteski Venemaa eesti asundustes tähistatakse vana kalendri järgi, st 6.-7. juulil. Jaanipäeva tähendusest Siberi eestlastele annab tunnistust tõik, et mõnes piirkonnas, kus elab arvukalt eestlasi (ja lätlasi), on kohalik omavalitsus muutnud jaanipäeva ametlikuks puhkepäevaks. Jaanikommetes torkavad silma laenud kohalikele naabritelt, näiteks Jaanide kastmine võib olla laen venelastelt (vt Hiimäe 1998: 117; Korb 1996: 11), kuid põhiosas on jaanipäev säilitanud eestipäraseid jooned. Tänapäevani meenutavad Siberi eesti külade elanikud jaanilaupäeva õhtusi külapidi käimisi – *kanade karjakorjamist*, kui kirjutati üles iga majapidamise kanade arv ning peremees andis kirjutajatele kaasa söögipoolist, peamiselt mune, aga ka liha, leiba või viina. Naabruses asuvas Ülem-Bulankas on olnud tavaks jaanipäeval teha sõbralik külaskäik lätlastega asustatud Alam-Bulankasse – justkui pühakupäeva ristikäik.



Foto 8. Jaaniõhke ehitamine. Aivar Jürgensoni foto 2010.

Mitmed tavad on säilinud tänaseni. Nii tuleb jaanipäevaks kindlasti kartulid ära mullata, majad ja õued korda teha ning vihad valmis saada. Ja loomulikult on suursündmuseks jaanilõkke süütamine. Ülem-Suetuki jaanilõkke oli tõeline meistriteos: selle ligi 15 meetri kõrguse palkidest, vanadest autokummidest ja noortest kaskedest ehitatud püramiidisarnase konstruktsiooni püstitamisel osales suur osa küla noormeestest, samuti mitmed meie seltskonna meesliikmed (traditsiooni kohaselt naistel lõkkeehitamise juurde asja pole). Jaaniõhtu ise ei erinenud kuigivõrd tavalisest Eesti jaanipeost. Kõigepealt pesti end saunas puhtaks, söödi õues pika laua taga kõhud täis ning seejärel mindi Kirikumäele peole. Laululaval mängis küla puhkpilliorkester, kohalikud poepidajad müüsid söögi- ja joogipoolist, inimesed seisis järjekordades. Õhtu kulminatsioon oli jaanilõkke süütamine. Filmitud materjalis on näha, milliste emotsioonidega inimesed, eriti lapsed, hiigellõkke süttimisele kaasa elasid: inimeste näod ei peegeldanud üksnes kiiresti mööda noori kaski ülespoole liikuva tule kuma, vaid ka põnevust ja ärevust, mis sellise brutaalse jõu jälgimine enamasti kaasa toob. Arvatavasti pole Eesti inimesel, kes kordki on käinud mõnel küla jaa-



Foto 9. Jumalateenistust peab Eestist saabunud kirikuõpetaja Arho Tuhkru. Aivar Jürgensoni foto 2010.

nipeol, filmitud materjali vaadates keeruline mõista emotsionaalset energiat, mida Kirikumäele tulnud tol õhtul kollektiivselt kogesid.

Meie kontekstis on aga olulisim, et jaanipäevast on kujunenud Siberi eestlaste elus tähtsaim kodupaika omastega ühendav püha – see on omamoodi solidaarsuspüha, mille abil tugevdatakse ühist identiteeti. Võõrsile, mõnda teise külla, linna või ka Eestisse elama asunud Siberi eestlased tulevad jaanipäevaks kodukülla kokku. Jaanipäev on Siberi eestlastele see püha, milles tunnetatakse kokkukuuluvust oma lähedastega ning kodupaigaga. Nii nagu päris-palverännud on sageli seotud kalendris fikseeritud tähtpäevade ja konkreetsete pühapaikadega, võib see nii olla ka nende sekulaarsete analoogidega.

Jaanipäev on traditsiooniliselt ka surnuaiapüha, mil külastatakse omaste haudu kohalikul kalmistul. Surnuaed on oluline seoste tõttu omaenda ja perekonna looga: siia kuuluvad lahkunud omaksed ja nii on kalmistu ajaloolise sügavuse ja traditsiooni tunnistaja. Jaanipäeva eel tehakse korda omaste kalmud. Meie reisi ajal käis Helena koos lastega üle värvimas omaste haudadel olevaid riste ja pinke. Aeg teeb oma töö, kulutades rekvisiitidelt maha värvi, kuid muutused tulevad ka kultuurist. Helena tunnistas, et varem kunstlilli haudadel ei olnud, nüüd aga peamiselt neid kasutataksegi.

Sügavama mõõtme saab kalmistu nende silmis, kellel muid seoseid külaga on väheks jäänud. Nagu Helena tütar Anne tunnistas, oli temal peamine põhjus seekordseks küllasõiduks vanaema haua külastamine. Filmis “Puhkus Siberis” on episood, kus Anne kükitab surnuaiapühal pikalt vanaema haul, silitab õrnalt käega hauakivil olevat vanaema portreed ja räägib mõttes kadunuke-sega. Sarnast situatsiooni võis näha surnuaiapüha käigus ka paljudel teistel haudadel. Hauad ja eriti seal olevad hauakivid või ristid, mille külge on vene traditsiooni kohaselt kinnitatud surnute pildid, on omamoodi altarid, mille ees leiab aset suhtlus külaidentiteeti kandvate esivanematega. Nii ühinevad kalmistus, kuhu on maetud lahkunud omaksed, erilise selgusega kodupaiga geograafiline, sotsiaalne ja ajaline mõõde. Seeläbi võib kalmistust rääkida kui ühest olulisemast pühamust sekulaarsel palverännul, millest ei puudu ka reaalne sakraalne moment: viimastel aastatel on Ülem-Suetukki saabunud Eestist kirikuõpetaja, kes viib nii kirikus kui kalmistul läbi jumalateenistuse. Nii oli see seegi kord. Kalmistuteenistusel mängis küla oma pasunakoos, millega oli liitunud mehi, kes kunagi on siin mänginud, kuid kes nüüd elavad mujal.

Tagasipöördumine

Nagu öeldud, on jaanipäev kodupaiku külastavate Siberi eestlaste silmis reisi kõrgpunkt. Neile, kes pärast jaanipäeva lahkuvad, tähendab see ühtlasi sisene-mist siirderiituslikku inkorporeerumise faasi, Turneri järgi tagasipöördumist sekulaarsesse aegruumi. Kui saabus mikrobuss, mis pidi reisiseltskonna sõi-dutama Krasnojarskisse, algas hüvastijätt, mis väliselt meenutas saabumist Karatuzi rajoonikeskuse: kaelustamine, pisarad, reisikohvrite tõstmine bussi. Algas tagasitee, mis viis seltskonna Eestisse, tagasi argipäeva. Meie, kaks etnoloogi jäime veel mõneks ajaks Siberisse.

Sel reisil oli erinevatele inimestele kahtlemata erinev tähendus, erinevad olid läbielatud emotsioonid, erinesid isegi külas ja selle ümbruses saadud kogemused. Ühtpidi tuleneb see eluloolisest kontekstist: neile, kes veetnud külas lapsepõlve ja nooruse, oli see ühtaegu pöördumine juurte juurde, isiklikku biograafilisse minevikku ning juba tuttavasse meelelisse keskkonda. Nii oli see Helenale ja Sergeile: mõlemad meenutasid reisi ajal ja järel oma lapse-



Foto 10. Maaelu meelelahutused külas. Angeelika Petofferi foto 2010.

põlve külas. Andresel ja Annel puudus küll sarnane kogemus, kuid isiklikud mälestused külast olid neilgi varasematest suvistest külaskäikudest. Seltskonna Ülem-Suetuki külastamine ei olnud pelgalt reis minevikku, ammustele lapsepõlve- või noorusradadele. See reis hõlmas endas ka tulevikku, olles vundamendiks tulevastele külaskäikudele ja jaanipäeva kogemustele. Näiteks Anne, kes Ülem-Suetukki jõudes väitis lagunenud majade hulka ja noorte inimeste vähesust märgates, et tal pole enam isu külla kunagi tagasi tulla, pidas enne lahkumist plaani teha mahajäetud vanaema maja korda, et seal koos perega terve aasta elada. Viibides üle pika aja jälle Ülem-Suetukis, tajus ta pärast esialgset pettumust taas intensiivset seost kunagise lapsepõlvemaaga. See side külaga saab toitu minevikumälestustest ning kohapeal kogetud emotsioonidest ja tajuaistingutest, kuid oluline roll on ka kujutlusvõime poolt silme ette manatud tulevikuvisionidel. “Puhkus Siberis” eelviimases episoodis, kus Anne räägib oma ideest teha vanaema maja korda ning elada seal oma perega, nimetab ta kahte eset, mida tal õnnestus lukustatud maja tubades läbi akna näha – raudvoodi ja kell. Filmi vaadates on tajutav, kuidas rääkimine neist paarist esemest päästab valla mälestused ammustest aegadest, ning ühtlasi kutsub esile kujutluspilte sellest, kuidas oleks neid asju kasutades remonditud vanaema majas elada. Selles mõnekümnesekundilises kaadris, mis näitab leebelt naeratavat Annet rääkimas raudvoodist ja kellast, põimuvad omavahel ühelt poolt mälestused kauges lapsepõlves kogetud kehalistest aistingutest ning teiselt poolt kujutlusvõime abil silme ette manatud pilt potentsiaalsest tulevikust. Anne hääletoon ja näoilme annavad aimu tema emotsionaalsest seisundist ning lubavad vaatajal mõista mitte ainult nende konkreetsete esemete olulisust, vaid kehalise kogemuse, mälestuste, unistuste ja identiteedi seost laiemalt.

Suur osa seltskonnast oli Ülem-Suetukis ja üldse Siberis esimest korda – nendele tähendas see reis eelkõige eksootikat, kuid sedagi erinevalt. Kui Oliver nägi esimest korda elus seatappu või kui kukk hakkas teda õue peal taga ajama, jooksis poiss väravast välja ja hüüdis: “Papa, papa, isane kana tahab mulle kallale tulla!”, andis see tunnistust tema uudsest kontaktist maaelu reaalsusega. Kuid siin elab tema vanaisa ja talle ei olnud üllatav kuulda Eestist tuhandete kilomeetrite kaugusel iga päev eesti keelt. Reisiseltskonnas oli aga neidki, kellele oli uudne ja katarsist tekitav just see keeleaspekt. Nii võib selline reis ühtede jaoks tähendada märki kohaliku eesti ajaloo konserveerumisest – turist Eestist näeb eelkõige arhailist, kultuurilist reservi, tal tekib sel reisil võimalus kõrvalt vaadata n-ö vana eesti elu. Külast pärit inimestele on see aga identiteedi kinnitamise viis – ka see on kultuuriline reserv, kuid teisel viisil.

Kuid teatud tasandil oli Ülem-Suetuki kogemus kõigile reisiseltskonna liikmetele ühine. Meie väikese kogemuskogukonna kollektiivsed emotsioo-

nid lähtusid nii isa Jaani ja teiste Ülem-Suetuki elanike külalislahkusest ja vabadustunnet sisendavatest sotsiaalsetest normidest kui ka ühiselt jagatud tajuaringutest. Me olime nautinud laululava juurest avanevat uhket vaadet kirikule ning paisjärvede tagant paistvale Allkülale, tundnud oma nahal “siberi roosi” ehk kohaliku nõgese kõrvetavat puudutust, kuulanud puhkpilliorkestrit nii kesköistes proovides, jaanipeol kui ka matustel, maitsnud meie silme all tapetud sea lihast küpsetatud šašlõkki koos pitsi kange puskariga ning tundnud ninas jaanilõkkesse laotud autokummide vingu. Need ühiselt kogetud aistingud segunesid ühelt poolt külaelanikelt laenatud rõõmsameelsusega, teiselt poolt lagunenu majade ja nõgestesse kasvanud aedade nägemisest tuleneva nukra teadmise, et küla parimad aastad on möödas. Tulemuseks oli kollektiivselt jagatud emotsionaalne seisund, mis muutus inimeste käitumises selgelt nähtavaks pikas ja liigutavas hüvastijätus vahetult enne meie reisiseltskonna ärasõitu. Loodetavasti suudab filmitud materjal hüvastijätu ja teisi reisi olulisemaid sündmusi võimalikult väikeste kadudega edasi anda. Ja mis veelgi olulisem – loodetavasti annab see oma mälu ja kujutlusvõimet kasutavale vaatajale võimaluse neid sündmusi ise kogeda – nii kehaliselt kui ka emotsionaalselt.



Foto 11. Reisiseltskond ja võõrustajad enne lahkumist. Foto Oksana Kenzapi kogust.

Endine ja praegune kodupaik: mõnda kohanemisloost läbi perepärimuse

Siberi eestlastele on reisirid kodupaika nende erilise staatuse reeglipärane kinnitus. Regulaarsete külaskäikudega ületatakse lõhe paljutahulises identiteedis, mis migratsiooniga võib olla tekkinud. Eestis elavate Siberi juurtega eestlaste hulgas on paremini ja halvemini kohanenuid, kuid erinevust kohalikest tajuvad nad ise ja tajuvad ka kohalikud nende suhtes. Sellel on nii poliitilisi kui ka kultuurilisi põhjusi. Aastail 1944–45 Eestisse saadetud partei juhtivtöötajate hulgas oli eestlasi 55%, neist 55% oli pärit Eestist, 45% aga sündinud ja üles kasvanud Nõukogude Liidus. EKP Keskkomitee töötajaskond koosnes 1945. aastal enamjaolt Nõukogude Liidust pärit inimestest. Eestisse jäid pärast demobiliseerimist ka paljud Venemaalt pärit Eesti Laskurkorpuse sõdurid. Kui Nõukogude Liidus sündinud eestlased moodustasid Eesti rahvastikust umbes 5%, siis nende osatähtsus juhtivtöötajate hulgas oli umbes 20% (Kulu 1997: 132jj). Nii osalesid paljud Venemaa eestlased Eestis uue korra kehtestamises, mis tekitas pingeid põliselanikkonnaga. Pigem negatiivne renomee jäi Venemaa eestlasi saatma aastakümneteks (Kulu 1997: 195, 238). Ja kuna eestlased neid sageli ei aktsepteerinud, said paljudest venekeelse kogukonna liikmed. Kogukonna valik sõltus suuresti keeleoskusest. Need eesti päritolu inimesed, kes oskasid eesti keelt halvasti või ei osanud üldse, asusid pigem Põhja- või Kirde-Eesti linnadesse, kus nad integreerusid enamasti venekeelse kogukonnaga (Kulu 1997: 194). Kuna Ülem-Suetuk on olnud tänaseni üle 90% ulatuses eestikeelne, ei seganud keelefaktor sealsete inimeste integreerumist eestikeelsesse kogukonda. Ja üldjuhul nad kuuluvadki Eestis eestikeelsesse kogukonda.

Küsimusele, miks otsustati omal ajal asuda Eestisse, me Helenalt, kes koos oma mehe Jaaniga omal ajal selle otsuse vastu võttis, väga detailset vastust ei saa.

Helena: Lihtsalt... mõtlesime, et lähme ära Eestisse. Mul vend oli siin juba. Vend tuli peale sõjaväge kohe siia. Ta tuli tädipojaga siia ja mina olin järgmine, seitsmekümne kolmandal aastal tulin. Jüri ja Sergei olid juba sündinud ja.

Sergei lisab värvikamaid detaile:

Ma mäletan seda tulekut. Ma olin kodus, siis oli saatmine. Ma teki all nutsin – ma ei tahtnud kuidagi ära minna ja siis ema või kes küsis, et mis sul viga on, ma ütlesin, et hammas valutab. Traktoriga tulime, traktori kärus olime.

Traktoriga saadi majandi keskusse, seal pandi pagas konteinerisse ja sõideti rongiga läände.

Aivar: *Kas töölud läksid halvemaks või miks te tahtsite ära tulla?*

Helena: *No ma ei tea, lihtsalt mõtlesime, et tuleks ja. Ema käis ennem siin puhkusel – õega käisivad. Ja tulivad ja rääkisivad ja peale selle mõtlesime, et tuleme ka siia.*

Aivar: *Aga siis kui tulite, kas kohaneda oli siin kerge või raske?*

Helena: *Minu arust normaalne oli – mina hakkasin lüpsma, lüpsjatele andsivad kohe korterid. Ja tulime, alguses käisime Vaidal, seal ei saanud, siis tulime Riisiperre. Mul oli siin Riisiperes oli ees juba kaks täditütart. Ja siis me tulime siia ja siin saime kohe korteri ja nüimoodi jäimegi siia.*

Ja taas midagi värvikamat Sergeilt:

Ma mäletan, esimest korda... me saime kolmekordsesse korteri ja esimest korda läksin õue, tulen tagasi, enam ei leia oma korterit üles. Ei ulata uksekella ka, siis ma seisin seal trepi peal. Aga pööningule viis trepp, ronisin sinna peale, siis... sinna ma ulatasin uksekella anda, siis see naabrinaine tuli, ütles, et te kolisite kõrvale. "Aitäh!"

Kuigi eesti keele oskus oli selle pere liikmetel hea, sisaldas see teatavaid arhaisme ja vene laene, mille kasutamine võis tekitada arusaamatusi.

Sergei räägib, et kui läks üle õue ja hüüdis isale: "Papa, oota!", pööras isa ümber ja pragas: "Mitu korda ma pean sulle ütleva: Isa, isa on siin, isa!"

Sergei: *Ma läksin välja, siis poisid tulid ligi, et noh, et "Kust tulid? Lähme parki!"*

Aga meil on park loomaaed. No lähme, siis läksime mingi võssa tead, ma küsin: "Noh, kus loomad siis on?"

"Mis loomad?"

Siis nigu naerdi mu üle.

Sergei: *Koolis naerdi, läksin tahvli ette, hakkasin vastama, ütleme kolm pluss neli, onju. Ma ütlen pluss neli – kõik ju hakkavad naerma. Ise ma ei teadnud, aga tegelikult ma rääkisin "pljuss". Teised kuulsid, naersid selle peale.*

Sergei räägib, et teda kutsuti lapsena venelaseks, eriti siis, kui ta läks kellegagi tülli.

Perekonna kohanemine Eestis sujus üldiselt siiski ladusalt. Lapsed leidsid endale suhtluspartnerid peamiselt eestlaste hulgast, hiljem ka abikaasad, ja

nende lapsed ei erine enam ka nende endi meelest millegi poolest teistest eesti lastest.

Kuid sünnipaika Siberis kisub neid endiselt. Pärast Suetukist lahkumist 1973. aastal mindi esimest korda 1976. aastal, pärast seda peaaegu igal aastal. Korraga oldi terve puhkuse aeg, st üks kuu. Sergei räägib, et iga kord, kui olid Siberis ja tuli jälle Eestisse tulla, oli see väga raske. Helena mäletab, et Sergei oli öelnud, et kui kasvab suureks, läheb ikkagi Siberisse tagasi ja ostab endale hobuse.

Sergei ütleb nüüdki: “Tegelikult sinna kogu aeg süda kisub.”

Peamise tõmbefaktorina nimetavad nad vabadust – ja seda üpris laias tähenduses.

Karini: “Siin Nissis peab uhkelt olema, aga seal [Suetukis] sai lihtsalt olla.” See *uhke* tähendab meikimist – kui ei meigi, siis ütlevad teised: “Sa oled nii kole!”

Artikli alguses oli juttu Siberi-kuvandist Eestis ja sellest, kuidas Siberist pärit inimesed sellele nende meelest vildakale ettekujutusele reageerivad. Emotionaalses esituses koorub sellistest reaktsioonidest vahel välja ka vastandusi Eesti ja Siber, mis on Siberi eestlaste identiteedi seisukohalt üpris kõnekad.

Sergei: *Ja samamoodi Siberi kohta ka, kui hakatakse mingit sitta seal [rääkima] – “Oh, seal on nii ja seal on nii, lehmad situvad seal keset tänavat ja niimoodi, kurat, mis seal teha on ja seal pole üldse midagi.” Ma ütlesin, mis sul siingi teha on – seal on vähemalt inimesed nii kui inimesed, mitte nii nagu siin.*

Kui palume Sergeil põhjendada, mille poolest sealsed inimesed siinsetest erinevad, saame vastuseks: “Seal on nigu lihtsamad inimesed, nad ei püüa sul kuradi ümber näpu sind keerata või perset lohku tõmmata.”

Siin peatub Sergei omadustel, mida on Siberi eestlased ise endi puhul tavaliselt rõhutanud ja selle kaudu end Eestimaa eestlastele vastandanud. Lihtsuse kõrval toonitatakse sageli veel loomulikkust, avameelsust, lahkust (vt Jürgenson 2006: 338–339). Toitu on selline Siberi ja Eestimaa eestlaste vastandus saanud isiklikest kogemustest, kuid ka Siberis levinud stereotüüpidest selle kohta, missugune on siberlane – sõltumata rahvusest ja vastanduses ka näiteks Euroopa-Venemaa elanikega. Tavaliselt rõhutatakse põlissiberlase juures iseloomujoontena lihtsuse kõrval veel avarat hinge, sõltumatust, vabaduse armastamist, ettevõtlikkust jne (Jürgenson 2006: 338). Nii on siis Siberi eestlane ühelt poolt eestlane ja teiselt poolt siberlane – nende kahe kombinatsioon annab regionaalse ja translokaalse identiteedina *Siberi eestlase*.

Sergei: “Mina ka siin ei ütle, et ma olen kuradi... puhas eestlane – ma olen Siberi eestlane, see on hoopis teine rahvas.” Rahvas, kelle juured on ühelt poolt

Eestis, kuhu paljud neist on ka tagasi pöördunud, kuid teine osa juuri on neil Siberis, kuhu nad tunnevad vajadust ette võtta regulaarseid reise.

Sergei leiab, et ka need Siberi eestlased, kes nüüd Eestis elavad, erinevad Eestimaa eestlastest. Meie reisikaaslaste ühine arvamus on aga, et Siberi eestlaste Eestis sündinud järglased on juba siinsete eestlaste moodi. Selle tõdemuse juurest jõuab Sergei Siberi külastamise initsiaalse tähenduseni: “A käivad vaata külas ära, nad on paar nädalat teistsugused. Siuksed rahulikumad ja.” Angeelika, kellel küll puudub Siberi päritolu, kuid kes oli reisil kaasas oma poja Martiniga, täiendab:

Minu Martin oli ka nagu ära vahetatud. Seal kohe oli – ma sain ta’ga suhelda, tal on puberteediiga. Täitsa siukene vastutulelik oli ja hooliv ja – väga hästi saime hakkama. Ja siis noh niimoodi nädal-kaks siin Eestis ka ja siis viuh, läks jälle samamoodi [vanaviisi] edasi.

Sergei arendab Siberi-retke initsiaalset mõtet edasi:

Sealt tuled, sa oled nagu välja puhanud, sa ei kannata kisa, mitte midagi. Tahaks niuke – nagu sealgi oli, rahu ja vaikust. Aga pärast jälle harjud, lähed selle eluga kaasa, vaata.

Lõpetuseks

Siberi-käikude initsiaalne mõju, mida asjaosalised rõhutavad, on kui kvaasi-religioosne kogemus, mida on toonitatud (vt Gammon 2004: 32) regulaarselt korduvate argipäevast pagemiste juures paikadesse, mida ei valitse tavapärase sotsiaalsed reeglid. Sekulaarse palverännu mõiste kasutamine on siin omal kohal ja seda mitte ainult religiooniga seonduvate kultuslike toimingute (jumalateenistused kodukirikus, surnuaiapäha) tõttu. Palverändude puhul on oluline selle sihtpaik oma füüsilistes piirides. Paik annab sakraalsele või erilisel väärtustatule kuju – nii füüsiliselt kui vaimselt. See on paik, milles ligiolu pühale annab päris- või kvaasi-palverändurile lootuse saada kas õnnistust, tervist või harmooniat. Meie näites on see juurte, päritolu paik, milles perioodiliselt otsida kinnitust oma identiteedile.

See on paik, mille külastamine võimaldab osalistel viia vastavusse kaks lahusolevat kultuurilist identiteeti: päritolu- ja uue asukohamaa oma. Samas viib see reis inimese siirderiituslike rituaalide ning intensiivse emotsionaalse ja sensoorse kogemuse vahendusel liminaalsesse faasi, antistruktuursesse olukorda, millest väljub otsekui uus inimene. Kuigi, nagu nägime asjaosaliste

tunnistustest, ei kesta see “uus inimene” kuigi kaua: argisesse sfääri ja tavapärase staatuste juurde naastes tuleb õige pea “vana inimene” tagasi. Vabaduse tunnet, mida paljud reisi puhul rõhutasid, saad kogeda seal, kus see esineb. Kaasa saab seda reisidelt küll tuua, kuid konserveerida enamasti mitte – kui, siis ehk vaid filmilindil.

Kommentaariid

- ¹ Artikkel valmis grantide SF0130038s09, ETF 8335, ETF 9066 ja Euroopa Liidu Euroopa Regionaalarengu Fond (Kultuuriteooria Tippkeskus) toel.
- ² Vene keeles ametlikult Verhnii Suetuk.
- ³ Sõna etümoloogiast: Augustinuse järgi peab igaüks, kes igatseb Jumala Linna, olema püsivalt *peregrinus* – see, kes läheb välja palverännule. Inglise *pilgrim* on selle korrektne tõlge, kuid sellel puudub eksiili, võõrsiloleku mõõde (Janin 2002: 10).
- ⁴ Sks *wallen* – (palve)rännakut tegema.
- ⁵ Tihti arvatakse, et välitöödel filmimine on problemaatiline, sest inimesi peetakse kaamerapelglikeks. Liivo kogemusele toetudes võib aga väita, et inimestele filmimine pigem meeldib. Selle eelduseks on usaldusliku koostöösuhte loomine filmitavatega – filmitegija peab neile selgitama oma eesmärgid ning pakkuma võimalust osaleda filmimisotsuste tegemisel. Sageli kuulub sellise suhte saavutamiseks väga palju aega. Kuid on ka inimesi, kes põhimõtteliselt keelduvad filmimisest, tehes seda enamasti mõnel konkreetset juriidilisel, poliitilisel või religioosel põhjusel (nt illegaalid, vastupanuvõitlejad, vanausulised).
- ⁶ Liivo, kes viibis Suetukis esmakordselt, kuid oli palju käinud Põhja-Siberi külates, nägi küla hoopis teise nurga alt – tema silmis oli tegemist hästi toimiva kogukonnaga, kus on üllatavalt palju toimekaid inimesi ning heas korras maju ja aedu. Kindlasti mängis selles positiivses pildis oma osa jaanipäeva puhul külasse saabunud suur hulk mujalt tulnud inimesi, kellest paljud rääkisid väga head eesti keelt.

Kirjandus

- Bartl, Katja & Blaschka, Martina & Kuhn, Christina 1995. Einmal Heimat und zurück. *Neue Siedlungen, neue Fragen. Eine Folgestudie über Heimatvertriebene in Baden-Württemberg – 40 Jahre danach*, S. 37–68. Tübingen: Silberburg Verlag, lk 37–68.
- Blue, James 2006. Jean Rouch. Interview. Cousin, Mark & Macdonald, Kevin (toim). *Imagining Reality: The Faber Book of Documentary*. London: Faber and Faber.
- Collins, Randall 2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Gammon, Sean 2004. Secular pilgrimage and Sport Tourism. Ritchie, Brent W. & Adair, Daryl (toim). *Sport Tourism. Interrelationships, Impacts and Issues*. London: Channel View Publications, lk 30–45.
- Ganz-Blättler, Ursula 1992. Unterwegs nach Jerusalem. Die Pilgerfahrt als Denkabenteuer. *Symbolik von Weg und Reise*. Bern: Peter Lang, lk 83–107.
- Gennep, Arnold van 1909. *Les Rites de Passage*.
- Griffiths, Alison 1997. Knowledge and Visuality in Turn of the Century Anthropology: The Early Ethnographic Cinema of Alfred Cort Haddon and Walter Baldwin Spencer. *Visual Anthropology Review* 12 (2), lk 18–43 (doi: 10.1525/var.1996.12.2.18).
- Hiiemäe, Mall 1998. Siberi eestlaste kalendritavandi kujunemislugu. Tuisk, Astrid (toim). *Eesti kultuur võõrsil. Loode-Venemaa ja Siberi asundused*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 105–125.
- Janin, Hunt 2002. *Four Paths to Jerusalem: Jewish, Christian, Muslim and secular pilgrimages*. Jefferson, North Carolina: McFarland CO, Inc.
- Jürgenson, Aivar 2006. *Siberiga seotud: eestlased teisel pool Uuraleid*. Tallinn: Argo.
- Jürgenson, Aivar 2008. *Siberi – vabaduse ja vangiahelate vahel*. Tallinn: Argo.
- Korb, Anu (koost) 1996. *Ei oska rääkimise moodi kõnelda. Eesti asundused II*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Korb, Anu 2005. *Venemaal rahvuskaaslasi küsitlemas: folkloristliku välitöö metoodilisi aspekte*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Korb, Anu 2007. *Rožkovo virulased pärimuskultuuri kandjaina*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Kulu, Hill 1997. *Eestlaste tagasiränne 1940–1989. Lääne-Siberist pärit eestlaste näitel*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Lönquist, Bo 2000. Wo ist die “Heimat” des Volkskundlers? *Volkskultur und Moderne. Europäische Ethnologie zur Jahrtausendwende*. Wien: Selbstverlag des Instituts für Europäische Ethnologie, lk 141–148.
- MacDougall, David, 1998. *Transcultural Cinema*. Princeton: Princeton University Press.

- MacDougall, David, 2006. *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*. Princeton: Princeton University Press.
- Margry, Peter Jan 2008. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? Margry, Peter Jan (toim). *Shrines and pilgrimage in the modern world: new itineraries into the sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press, lk 13–48.
- Moffat, Zemirah 2011. Participatory Audio Visual Ethnography: Belief, Use and Assessment. *Diegetic Life Forms II Conference Proceedings* (<http://nass.murdoch.edu.au/issue7/pdf/im7-proceedings-article-04-moffat.pdf> – 11. juuli 2013).
- Peveling, Barbara 2009. Tourismus der Rückkehr als kulturelle Reserve: jüdische Pilger aus Frankreich auf dem Weg nach Djerba und zurück. *Zeitschrift für Ethnologie* 134, lk 171–187.
- Pasqualino, Caterina 2007. Filming Emotion: The Place of Video in Anthropology. *Visual Anthropology Review* 23 (1), lk 84–91 (doi: 10.1525/var.2007.23.1.84).
- Piault, Colette 2006. The Construction and Specificity of Ethnographic Film Project: Researching and Filming. Postma, Metje & Crawford, Peter Ian (toim). *Reflecting Visual Ethnography: Using Camera in Anthropological Research*. Leiden: CNWS Publications & Hojberg: Intervention Press, lk 358–375.
- Pink, Sarah 2007. *Doing Visual Ethnography*. London & Thousand Oaks & New Delhi & Singapore: SAGE.
- Pink, Sarah 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London & Thousand Oaks & New Delhi & Singapore: SAGE.
- Sepp, Tiina 2007. *Peregrina päevik*. Loomingu Raamatukogu 1–2. Tallinn: SA Kultuurileht.
- Singh, L. K. 2008. *Indian Cultural Heritage Perspective for Tourism*. Dehli: ISHA Books.
- Svašek, Maruška 2010. On the Move: Emotions and Human Mobility. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36 (6), lk 865–880 (doi: 10.1080/13691831003643322).
- Turner, Victor 1986. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. Turner, Victor & Brunner, Edward (toim). *The Anthropology of Experience*. Chicago: University of Illinois Press, lk 34–44.
- Turner, Victor 1991 [1969]. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor & Turner, Edith L. B. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

Filmid

Dunlop, Ian 1972. *Towards Baruya Manhood*. Australian Commonwealth Film Unit, 468 min.

Druil, Heini 2001. *Siberi õpetaja*. Allfilm, 52 min.

Korjus, Andres 2005. *Võera maade sees*. Small Stream, 57 min.

Niglas, Liivo 2011. *Puhkus Siberis*. F-Seitse, 30 min.

Summary

To the roots and back. The trips of remigrated Siberian Estonians to their home village

Aivar Jürgenson, Liivo Niglas

Keywords: Estonian diaspora, ethnographic film, pilgrimage, remigration, Siberia

Ethnologists have been studying how people visit their former homelands mainly because of the semantic importance of the notions *home*, *homelessness*, *nostalgia*, *roots* and *identity*.

Over the years, hundreds of people have moved to Estonia from Upper Suetuk, the village that was established by Estonian immigrants in southern Siberia in the 1850s. The former villagers visit Upper Suetuk frequently because the village identity and villagers' solidarity have traditionally been strong in Siberia. The highlights of these visits are celebrations of St. John's Day, on July 6 and 7, when the anniversary of the village is also celebrated.

The aim of this article is to analyse a two-week trip to Upper Suetuk in summer 2010 by a group of people originating from the village. The authors present the trip to the former home village as a pilgrimage and analyse it by applying Victor Turner's model of rite of passage. While collecting data for the research, the authors relied substantially on video camera as a methodological tool, in addition to participant observation and interviewing.

The main focus of the analyses lies on the liminal phase of the trip, when the individuals find themselves withdrawn from normal modes of social action. The authors concentrate on the group's behaviour (*communitas*) in the state of *anti-structure*, as well as on emotional and sensory aspects of this liminal phase of the trip. One of the most important notions here is the *sense of freedom*: many members of the group experienced it during the trip in Siberia, knowing that it cannot be transported back home. The authors show how the codes of language and behaviour keep changing during the trip; what significance the landscapes, buildings, special places and objects have for the people visiting the village after years of absence; how memories and sensory perception contribute to the emotional and embodied experience of the visitors.

The trip to the former home village on St. John's Day is a good indicator of the interaction between the present and former villagers and it can be useful for analysing the identity of both groups. The reason why people go for a pilgrimage – be it the real one or the quasi-pilgrimage as in this case – is to gain blessing, health, harmony and freedom. This paper is an attempt to demonstrate that pilgrimage-like trips can be undertaken also with an aim to go back to the roots or to the place of origin, in order to reinforce one's identity. By visiting the former homeland, „the pilgrims” blend their two separate and somewhat partial identities into a single, coherent one.

Družė Tito, Sveti Rilski. Sissevaateid tänapäevasesse palverännakute traditsiooni¹

Mare Kõiva, Andres Kuperjanov

Teesid: Eestis on hakatud taastama 16. sajandi usuvahetuse käigus hävinud katoliku ja 20. sajandil hääbunud õigeuskloostreid. Erinevate institutsioonide ja isikute eestvõtmisel on alustatud ka palverändude ennistamist: organiseeritud palverännakute kõrval on varasemaid loodus- ja kultuurimarsruute korratud palverännaku nime all. Usuturismi kõrval eksisteerib katkematult püsinud palverännakute traditsioon nii Kuremäe kui ka Petseri õigeusu kloostriks. Kuhu paigutuvad Eesti taastamis- ja uusloomingulised katsed teistes postsovetlikes riikides toimuva taustal? Iseloomustame artiklis olemuslikult erinevaid palverännakute sihtpunkte Bulgaarias ja Sloveenias: taasäratatud usueluga Svete Gore Sloveenias, läbi kesk- ja uusaja usulise järjepidevuse ja rahvusliku identiteedi kantsina toiminud Rila Ivani (Joanni) klooster ja kabel ning iidvana kultuuri- ja usukeskus Momtšilovtši küla Bulgaarias. Viimane esindab oma sakraalehitistega isikliku usutunnetuse väljendusi, mille pinnalt arendatakse turismist, eriti religiooniturismist elatuvat külakeskkonda. Uusimat kihistust, nn sekulaarset palverännakupaika, mille tähistamisviisidesse on lisandunud festivali jooni, esindab Kumrovec Horvaatias – endise Jugoslaavia presidendi Josip Broz Tito sünnikodu riigijahi monumendiga.

Märksõnad: ajaloolised isikud, kabelid, katoliiklus, kloostrid, palverännakud, õigeusk

Sissejuhatus

Artiklis käsitleme projekti “Kloostrid kui traditsioonide sõlmpunktid” käigus aastatel 2006–2010 jälgitud palverännakuid Bulgaarias, Sloveenias ja Horvaatias ning võrdleme neid kloostrite taastamise ja palverännakute elustamise protsessiga Eestis.

Viimasel kümnendil on Eestis taastatud kuni 16. sajandini usuvahetuse käigus või sõdade ajal hävinud katoliku kloostreid, millest osa on märgilise tähendusega arhitektuuri- ja ajaloomälestised (Pirita Püha Birgitta klooster, Padise tsistertslaste klooster jm), sellistena kultuuriruumi osa ja huvireiside

sihtpunkt. Taasiseseisvumine aktualiseeris ka 20. sajandil hääbunud õigeuskloostrite taastamisprotsessi.

Nähtuse iseseisva haara moodustavad hiljutised katsed elustada kohalikud katoliku palverännumarsruudid. Neid tehakse nii institutsioonide kui ka eraisikute eestvõtmisel. Klassikaliste palverännakute kõrval on sama nimega omistatud varem loodus- ja kultuurimatkadena läbiviidud rännakutele, näiteks Padise kloostri juures, eriti kuna teekond läbib kunagist kloostrit ja palverännu paika. Kui katoliku tavad vajasisid taastamist, siis samas on Eestis vaatamata poliitilistele ja ühiskondlikele muutustele püsinud katkematu diskursusena õigeuskloostrite traditsioon näiteks seoses Kuremäe ja Petseri kloostri. Kuigi Petseri jäi Teise maailmasõja järel ametlikult Venemaa territooriumile, tajuti seda ümbruskonda jätkuvalt Eesti alana, osalt tänu elanikkonna koosseisule. Ka polnud liikumine Petseri kloostrisse tõkestatud, vaid vastupidi – see oli meelepärane ja soovitud reisisuund. Mõlema kloostri on seotud religioosne pärimus, aga ka mitmekihiline folkloor sakraalehitise, selle üksikute objektide ja lähiümbruse paikade, aga samuti vaimulikkonna kohta. Folkloori olemasolu markeerib meie arvates paiga toimimist nüüdisühiskonnas. See pole järelikult üksnes sümbolne väärtus, mälestis, vaid pühaduse esindaja, mille kohta on säilitatud varasemaid narratiive ja mis uute lugude ja isiklike kogemuste kaudu on suhestatud tänasesse päeva.

Õige keerukas on määratleda, missugust turismisegmenti esindasid nõukogudeaegsed ekskursioonid ja erakäigud mõlemasse kloostrisse. Kahtlemata oli usuline külg selle juures oluline, mõnikord ka esmane. Usuturismi esindavad praegu nt Eesti ja Venemaa turismifirmade organiseeritud retked Kuremäe kloostrisse, eriti kloostripäevale. Usuelu rikastus taasiseseisvumise järel mõõtnatult. Käesoleva teemaga seoses on olulised pühakusäilmete kinkimised ja nende rändeksponeerimised, samuti uute lokaalsete õigeuspühakute välja kuulutamine.

Pikemat ajalist perspektiivi pakub palverännu ja usuturismiga seonduv osa Kesk- ja Lõuna-Euroopa riikide kontekstis. Neid alasid seovad Eestiga eeskätt kuulumine Nõukogude Liidu poliitilis-majanduslikku mõjupiirkonda (1946–1989/1991) ja tolle perioodi ametlikud piirangud usuelu suhtes. Meie uurimistöö eesmärk oli jälgida palverännakuid, austus- ja mälestusretki erineva ajaloolise tausta ja vanusega pühakohtadesse, eeskätt kloostrite juurde. Oleme käinud korduvalt välitöödel Rila kloostri ja jälginud sealset usuelu muutuvaid jooni. Üldtendentside leidmiseks ja Eestis toimuva iseloomustamiseks kõrvutama järgnevalt kolme sakraalset ja ühte sekulaarset palverännakute sihtkohta.

a) Rila Ivani (Joanni) klooster ja kabel on olnud usulise järjepidevuse kandja läbi kesk- ja uusaja, viimaste sajandite ajalookeeristes aga ühtaegu rahvus-

identiteedi markeerija. Mõlemad nimetatud sakraalehitised koondavad keeruka kogumi isiklikke ja formaalseid usuväljendusi. Mõlemad on sajandeid olnud usu- ja huvirännu muutumatu sihtmärk.

b) Svete Gore kirikutekompleksi juures Sloveenias taastuvad spontaanselt elavam usuelu ja informaalsed palverännakud. Arheoloogilistel andmetel on paik eelajaloost alates järjepidevalt toiminud pühamuna.

c) Momtšilovtši küla Bulgaarias ühendab formaalse ja isikliku usutunnetuse väljendusi. Iidvana asustusega küla on tuntud kui paik, mis säilitas kristlikud traditsioonid Osmanide võimu all. Külaruumi kuulub arvukalt vanemaid ja täiesti uusi sakraalehitisi, mis on tihedalt lõimitud igapäevaelu tekstuuri. Elav ja loomulik usuelu on viinud algatuseni arendada edasi (religiooni)turismist elatuvat külakeskkonda.

d) sekulaarset 20. sajandi kultuuri- ja palverännakupaika esindab Horvaatia vabaõhmuuseum-küla Kumrovec, mille üks kese on endise Jugoslaavia presidenti Josip Broz Tito sünnimaja ja monument. Sinna kogunetakse tähistama näiteks kunagist 25. mail peetud riigipüha *dan mladosti* (noorusepäev), millest on tänaseks kujunenud mitteformaalne festival.



Foto 1. Vaadeldavate palverännakute neli nurka:
a. Svete Gore b. Momtšilovtši c. Rila d. Kumrovec. Andres Kuperjanovi fotod 2006, 2008.

Lähtusime hüpoteesist, et ka kõige karmimate usuliste repressioonide ajal säilitatakse usulised väärtused ja osa praktikaid. Poliitiliselt (sunniviisiliselt) tekitatud defitsiit tugevdab informaalseid, intellektuaalselt ja emotsionaalselt kõrgelt hinnatud alternatiivseid protsesse. Sellised mittelineaarselt kulgevad protsessid kujuvad ja otsivad võimalust spontaanselt esile tungida, et taastada varasem olukord ning ametlikult kinnistada olulised väärtused. Reinskribeerimine võib püüda kehtestada mitte viimast parimat, vaid sümbolset, sajanditetagust kujuteldavalt ideaalset olukorda. Taastamisliikumise suunad ja nende esindajate motiivid on kirevad, alates vaimsest ja usulisest vajadusest kuni emotsionaalse toe otsimiseni majandus- ja identiteedikriisis, kuid ulatuvad isiksuslikest ja kultuurilistest motivaatoritest majanduslikeni nagu näiteks (religiooni)turismi või usulise keskuse kui elatusvahendi kujundamiseni.

Artikkel jaguneb viieks osaks: teoreetiliste lähenemisviiside lühiülevaatele järgneb konkreetsete sakraalsete paikadega seotud protsesside iseloomustus, võrdlus Eestis asetleidvate protsessidega ning kokkuvõte.

Teoreetilisi käsitlusi palverännakute kohta

Palverännakute käsitlemisele kultuuriantropoloogias pani aluse Ameerika kultuuriantropoloog Victor Turner, kelle seisukohtadel põhinevad tänaseni edasised uurimistööd. Märkinud, et palverännakute tähendus on nende pika ajaloo vältel vaheldunud, tõi ta esile sarnasuse Arnold van Gennepi sõnastatud üleminekuriitustega. Nimelt eraldutakse palverännakule minnes tavapärasest keskkonnast, kuhu lülitatakse tagasi pärast viibimist liminaalsel vahealal. Victor Turner (1995: 18) eristas palverännakute arhetüüpidega rännakuid prototüüpsete ehk usuliikumise ajaloolise algataja või tema jüngritega seotud paikadesse, millega on tihedalt põimunud kogu sümbolism, narratiivid ja usuline kanoonika. Teisena tõi ta esile vanemate pühakohtadega sünkreetilist sümbolikat ja usulist tausta jagavad kohad. Kristlike palverännakupaikade seast eristas ta omakorda keskaegse teoloogia ja filosoofia põhjal (vahemikus 500–1400) tekkinud Euroopa katoliiklikud palverännud ning 19. ja 20. sajandi alguse palverännud. Tema arvates on viimastele tunnuslik, et nad on ellu kutsutud peatamaks sekulariseerimisprotsesse ja sidumaks inimesi isiklike usukogemuste kaudu religiooniga. V. Turneri silmis on palverännud arenev protsess, mille oluline tunnus on palverändureid siduva ühenduse ehk *communitase* teke (Turner 1995).

Hilisemad uurijad on palverännakute diskursust laiendanud ja seadnud kahtluse alla mitmed Victor Turneri üldistused, sh *communitase* moodustumise. Nimelt on osa uurijaid osutanud palverännakule kui mitmetasandilisele

ja väga individuaalsele nähtusele (Eade & Sallnow 2000). Samuti on esile toodud ilmalike palverännakute olemasolu (mille rikkalikke erivorme loetles küll juba V. Turner) ja nende kirevat sotsiaalset tausta (vt lähemalt Margry 2008; Belaj 2008). Sekulaarseid palverännakuid on iseloomustatud usuliste palverännakutega olemuslikult sarnaste uusaegse kultuurilise käitumise vormidena. Austraalia religiooniuurija John Hannaford (2001) võrdles Austraalia palverännakuid ja kultuslikke sõjamemoriaali külastusi (Hannaford & Newton 2008), tuues esile ühisjooned, mis tema arvates kehtivad kõigi sekulaarsete ja religioosete palverännakute juures. Triaad koosneb Hannafordi arvates:

- a) materiaalsest füüsilisest aspektist,
- b) isiklikest kogemustest,
- c) ideetasandist.

Ta on oma üldistusse sulatanud ka teiste uurijate poolt esiletõstetud palverännu peajooni. **Materiaalne füüsiline aspekt** hõlmab füüsilist rännakut ruumiliselt kaugel (ma)sse, ajalooliselt või müütiliselt tähtsasse kohta või pühamusse. Selle juures on oluline nii teekond ise kui asjaolu, et teekond on raske ja inimesel on seda läbides isiklike raskusi (vrd Turner 1974: 172, 207). Rännu sihtpunktis juhib palveid, viib läbi rituaale ja suunab saabujate käitumist rituaaliekspert või -ekspertid ning kogu tegevus on seotud sealses ruumis paiknevate pühade ehitiste või objektidega.

Palverännaku või selle sekulaarse rööpvormi ajal saadud **isiklikud kogemused** on omakorda seotud vajadusega kogeda erilist paika ja samastada ennast minevikusündmustega. Just ühtsustunne teiste inimeste ja minevikuga ning nn jüngrri seisund pakuvad tegelikkusele alternatiivse lähenemise võimalusi (Turner 1974: 1, 1995: 178; Eade & Sallnow 2000: 4). Isiklikult kogetule tuginedes püütakse palverännakult naasmise järel sealt saadud sõnumiga mõjutada lähemat sotsiaalset rühma; tunnuslik on näiteks veel soov muuta ja reformida oma eluviisi või alustada uut elu.

Palverännakute **ideetasand** markeerib võimalust rännata kultuuri keskmesse, pühaduse ja kõige väärtuslikumate ideedeni. Rännaku käigus luuakse suhted kultuuriliselt defineeritud ideaaliga või millegi täiesti isiklikuga (Morinis 1992: 20).

Hollandi religioonietnoloog Jan Peter Margry rõhutab, et palverännaku mõiste hõlmab kaht vastandlikku suunda ning on omamoodi oksüümoron, mis peab katma laialdast varieeruvat liikumiste kogumit, alates palverännakute taaselustamisest, kujunemisest konfessioonide vaheliseks sündmuseks, sügavalt isiklikuks rännakuks rühma keskel kuni mittekonfessionaalsete, sekulaarsete palverännakuteni. Ta defineerib palverännaku järgmiselt: “[---] indiviidide või rühmade usulisel või spirituaalsel (vaimsel) inspiratsioonil põhinev teekond

igapäevasest elukeskkonnast sakraalsemaks või tervistavamaks peetud paika, saavutamaks transtsendentaalne kokkupuude kindla kultusobjektiga, et omandada vaimne, emotsionaalne või füüsiline tervenemine või toetus. Palverännak peab sisaldama interaktsiooni püha või religioossega, personaalset ülemineku elementi ja kultuse objekti” (Margry 2008: 36). J. P. Margry arvates puudub sekulaarsel palverännakul (nt terviset aastamise reisir) transformeeriv võime anda elule, tervisele jne tähendus. Seesugune üldistatud definitsioon hõlmab olemuselt kirevat nähtusteringi, mida kohati ei taha kuidagi siduda palverännaku institutsiooniga.

Palverännakute ideestiku laiendamine mittekonfessionaalsete ehk sekulaarsete rännakuteni, kus pühaku positsioonis on kuulsus, meediastaar, poliitikut rahvuskangelane, rokkstaar, sportlane, on analüüsinud mitmed Euroopa teadlased, kellest siinkohal oleme valinud ungari usundi uurija Istvan Povedáki teoreetilise lähenemisviisi. I. Povedák vaatleb Ida-Euroopa kommunistlikus mõjualas olnud Ungari vastupanutegelaste, poliitiliste kangelaste, sportlaste jt tänaste kuulsustega seotud kultusi, pühitsemist ja selle erijooni (Povedák 2009), mida vaatleme lähemalt seoses Tito-fenomeniga.

Viimatinimetatud nähtused on samas ammune ilming, kujutades endast ajaloost tuntud imperaatorite, monarhide, isevalitsejate, türannide, aga ka kuulsate väepealike ja nendega seotud kohtade ning objektide pühalikustamist. Katoliku ja õigeusu traditsioonis on eduka väejuhi või valitseja pühakuks kuulutamine laialt levinud tava. Üks viimaseid olulisi usulisi väljendusi oli ühe osa Aleksander Nevski säilmete eksponeerimine 2010. aastal Tallinna Nevski katedraalis.² Tänapäeval on kultusliku austamise osalised 20. sajandi riigijuhid ja laialdane meediastaaride kildkond, veel paarkümmend aastat tagasi olid riiklikult tunnustatud ja juhtidega samale tasemele tõstetud Teise maailmasõja (eeskätt Suure Isamaasõja) veteranid.

Sveti Ivan Rilski ja Rila klooster – usulise järjepidevuse kandja

Enne esimese usukeskuse kirjeldamist mainigem, et tegemist on tänaseks Lõuna-Euroopa tähtsaima ja külastatuima õigeusupühamuga. Bulgaaria õigeusu tavad on olnud teedrajavad laialt geograafilis-kultuurilisel alal. Kristlus levis Bulgaaria aladel alates esimesest sajandist, kuid juba neljandal sajandil oli see piirkonna domineeriv kirik. Bulgaaria õigeusu kirikust kujunes kiiresti iseseisev teoloogiline kese, mis on aegade jooksul tugevasti mõjutanud laiemalt slaavi õigeusu kirikuid. Ametlikult kuulutas iseseisva kiriku 865. aastal välja Boris I Ristija, kelle valitsemisajal vennad Cyrillus ja Methodius löid glagoolitsa³. Koos

vanabulgaaria (kirikuslaavi) keelega kujunes sellest õigeusu kirikute ühiskeel ja ühiskiri. Rila klooster ja Bulgaaria kirik oli sajandeid ühtlasi slaavlaste usuliidri, teoloogilise mõtte ja kirikufilosoofia kujundaja rollis, tänaseni on säilitatud sõltumatu idakiriku haru staatus. Rila püha Ivan/Joann (867–946) on kuulutatud Bulgaaria ametlikuks kaitsepühakuks, ta on bulgaarlaste patroon ja kuulub kiriku õitsenguaja suurte mõtlejate hulka.

10. sajandil Ivani/Joanni jüngrite rajatud Rila klooster kord kiratses, olles Türgi ikke all, kord õitses. Klooster on olnud sajandeid Bulgaaria keskne palverännakute siht. Rahvusliku ärkamise aegadel oli klooster rahvusluse sümbol. Pärast Teist maailmasõda, Nõukogude Liidu mõjusfääri kuulumise aegadel tugevnes Rila kloostri ja Rila Ivani (Joanni) kui oluliste rahvuslike sümbolite tähtsus veelgi. Õigeusk oli sümboolse väärtusega ja identiteedi oluline osa. Kuigi kirikuelule avaldati survet ja kiriku positsioon ühiskonnas oli muutunud, riik ja kirik eraldatud, säilis üldine tugev mitteametlik toetus kirikule ning konkreetselt Rila kloostri. 1983. aastast UNESCO kaitse all olev kloostrikompleks (<http://whc.unesco.org/en/list/216>) kannab tänaseni rahvusliku sümboli tiitlit.

Kloostrit nimetati sotsialismiajal bulgaaria rahva materialiseerunud mäluks ja kindlasti oli pühamu tänasest olulisemas positsioonis ning suurema tähelepanu all. Intervjueritute sõnutsi olnud pühade ajal kloostrisse võimatu pääseda. Praeguseks on Rila, erinevalt mitmetest Bulgaaria usukeskustest, kunagist tähtsust mõnevõrra kaotanud. Sellele ei osuta külastajate arvukus, mis ulatus miljoni lähistele juba eelmisel kümnendil, vaid pigem vaevutajutav suhtumise muutus. Usutavasti on see vaheperiood, sest kloostrimüüride taha on viimase viie aasta jooksul rajatud uusi majandushooneid ja majutuspaikasid, vanad on restaureerimisel, et võimaldada palveränduritel ja huvirändajatel pikemalt kohapeal viibida.

Praegune kloostrikompleks hõlmab eri vanusega ehitisi, nt kirik on taastatud pärast 1833. aasta tulekahju (Koeva 2000). Kirikute tavakaunistuste, maalingute ja kindlate Bulgaaria kirikuehitusele tunnuslike arhitektuurielementide kõrval on vaatamisväärsus aastail 1840–1848 peamiselt kohalike Samokovi kunstnike (Radkova 2000; Praškov 2000) maalitud rahvapärases stiilis ja keskaegset visuaalset keelt imiteerivad usulised pildid kiriku välisseintel ja arvukad ikoonid. Kuigi sõnadega pole võimalik kirjeldada rikast pildimaailma, olgu viidatud kiriku välisseinte värvi- ja motiiviküllusele. Kesksel kohal on pattude kujutamise ja pühakud. Sadade piiblimotiividest inspireeritud maalingute kõrval leiduvad mõjusad stseenid põrguleekides siplevatest patustest, lohe suust tulejoana voolavast piinapõrgust, viimsestpäevast ning arvukaid stseene külaelanikke võrgutavast kuradist, muuhulgas siristamas ravimtaimemüüja taimelotisele jne. Pühakupildid ja maalingud annavad võimaluse palvetada



Foto 2. Rila Ivani palvenurk mägedes. Andres Kuperjanovi foto 2008.

oma kindla sooviga nii kirikus kui ka väljaspool kirikut maalitud seinte juures ning seda võimalust kasutatakse meeleldi.

Välisilme vastandub siseruumidele, kus domineerib küünlavalgus, ikoonid, reliikvia ja munkadele õnnistamiseks toodud toiduained: saiapätsid, kalad, vaakumpakendis vorstilõigud ja muu.

2008. ja 2010. aasta välitöödel ilmnis, et isegi kui kloostrisse saabub usu- või turistirühmi, vastanduvad argipäevad suurtele pühadele. Kloostris ei puudunud kunagi sinna eri viisil saabunud usklikud. Tavapäevadel saabunud häirivad vähe kloostri tavalist elurütmi. Tagasihoidlikud dormitooriumid suudavad praegu majutada paarkümmend inimest, jõukamad palverändurid ja külastajad majutuvad kloostri müüridest mõnevõrra eemal asuvasse mugavasse hotelli. Rila kloostris jätkub igakülgset tegevust: haritud külastajate käsutuses on suur 11.–19. sajandi käsikirjadega raamatukogu, külastada saab muuseumi, tavahuvilised saavad saata kloostripostkontorist eritempliga kaarte ja kirju, käia ostlemas kirikukirjanduse ja -meenepoes või külastada muid kloostri-kompleksi kuuluvaid hooneid.

Kuigi Rila kloostri kompleks pakub erinevate huvidega inimestele avaraid tegutsemisvõimalusi, on mõned käigud vältimatud: nt püha vee kaasavõtmine ja kloostri pagarikojust küpsetiste varumine. Külastajad liiguvad üldiselt vabalt kogu siseterritooriumil ning püüavad siseneda ka kompleksi kinnistesse osadesse.

Laiem suveniiride müük, mõned söögikohad ja küpsetuskoda jäävad kloostrimüüridest väljapoole.

2008. aastal, enne pühakupäeva 18. oktoobril kogunesid väiksemad palverändurite ja külastajate rühmad ning üksikkülalised vähem kui kümne munga poolt teenindatud kloostrisse, asustades dormitooriumi, palvetades ja tehes majapidamistöid, samuti osaledes palvustel. Varem saabunud usklike seas domineerisid keskeas ja vanemad inimesed.

Kloostri argipäevases rahulikus miljöös torkavad silma vanad koerad, kloostri püsielanikud, kes vantsivad resigneerunult treppidest üles-alla, lakuvad püha vett ja toimetavad oma asju.⁴

18. oktoobril saabusid varahommikust peale kogu Bulgaariast tuhanded turistid, palverändurid, sõpruskonnad või perekonnad oma andidega. Osa pühakupäevale saabujatest on omavahel sugulased, tuttavad, sõbrad, kolleegid, lähestikku elavad isikud – osaletakse väiksemate omavahel seotud rühmadena, vastandudes usu- ja kultuuriturismi, kooliekskursioonide jt institutsioonide bussirühmadele. Saabujate hulk ulatus tuhandetesse, tuldi kogu hommikupooliku vältel. Silmapaistev rahvahulk hajus aga laial territooriumil märkamatult.

Rila Ivani surmapäeval kloostrikirikusse pääsemine nõudis siiski tundi-depikkust kannatlikku järjekorras seismist ja lühiajalist läbi kiriku liikumist peatustega Ivani säilmete juures, heal juhul oli külastajatel võimalik istuda mõnel toolil ja palvetada. Tavakohaselt tuuakse kirikusse õnnistamiseks ja anniks kõikvõimalikku söödavat. Pühakupäeva erijooneks on võimalus soovi korral vestelda enne või pärast kirikusse minekut munkade või selleks päevaks kaugemalt appi tulnud külalisvaimulikega, kes riietusid paiguti otse keset autoparklat vaimulikurüüsse ja lülitusid jooksvalt üldisesse melusse. Religioosses ja kunstiloolises diskursuses toimusid nii vanemate sugulaste kui ka munkade juhtimisel diskussioonid ja selgitused teoloogia, kirikukunsti, filosoofia ja igapäevaelu probleemide üle – see oli iselaadne usuline dialoog. Vaimuliku seletusi rühmitus jälgima kuulajatering, kelle aktiivsus või passiivsus dialoogis oli erinev. Seesugused vestlused olid populaarsed, vaimulikke, aga ka vabatahtlikke selgituste jagajaid ümbritsesid kuulajate parved.

Usupühale sõitjate vanust hinnates ilmnes, et tava haarab suurt hulka noori ja nooremas keskeas inimesi, mis viitab religioosete sidemete olulisusele sulandunud vaadetega nüüdisühiskonnas. Vaatlemise käigus jäi domineerima mulje, et noorte peamised atribuudid on fotoaparaat ja mobiiltelefon – mõlemad on lakkamatult käigus ümbruskonna ja veel enam iseenda jäädvustamiseks.

Väljapool kloostrimüüre jätkus pühakupäeval eripalgeline tegevus. Näiteks formeerus mäeküljel omaalgatuslik laat, kus müüdi kaasatoodud käsitööd, tekstiile, ilmalikke suveniirkujusid, diletantlikke maalikesi, keraamikat, aiasaadusi, kloostripoega konkureerivat usukaupa ja kaubanduslikku tavapudi

peaaegu ei olnud. Tegemist on mitteformaalse kaubitsemisega, seetõttu pole laat kuigi suur, erinevalt näiteks Gábor Barna ja Bertalan Puzstai kirjeldatud palverännaku juurde kuuluvast ametlikust laadast Ungaris Szegedis (Barna & Puzstai 1999; Puzstai 1999). Mitmed lähemate külade elanikud on saabunudki sihiga jätkata kirikus käimise järel kaubitsemisega. Kloostritaguses igapäevases kaubanduses leidub seevastu valdavalt laiatarbe aksessuaare ja suveniire, nt patsikumme, rahakotte, õhupalle ja päikesepille, postkaarte ning muid tavapäraseid suveniire.

Lisaks laadale algas tagavärvavatest kehvema rahva puhke- ja suhtlemistsoon: pere- ja sõpruskonnad või külaelanike rühmad istusid või lamasid mäeküljel, einestades otse murul ja vesteldes. Sel kombel eristuti jõukamatest saabunutest, kes kasutasid kúpsetuskoja, restoranide jm võimalusi.

Kloostri kõrval on teine oluline palverännaku või pühakupäeva sihtmärk kloostrikompleksist umbkaudu kuue kilomeetri kaugusel paikneva Rila Ivani kabeli ja koopa külastamine. Sinna viidi lilli, kohale mindi nii jala kui autodega. Mäejärsakul asuva koopa ja selle kõrvale püstitatud väikese kabeli juurde mäeküljele ja kõikjale kivide vahele jäetakse pidevalt paberitükkidele või vihikulehele kirjutatud kirju. Soovikirjadest on kogu koobastiku ja maa-aluse käigu ümbrus valgekirju. Oma soovi võib postitada ka kohapeale paigutatud spetsiaalsetesse postkastidesse, mis ei ole pooltki sama populaarne kui kirja torkamine kivide vahele või toppimine kuhugi looduslikku prakku. Kirjades soovitakse endale või lähedastele paranemist rasketest haigustest, lahendusid töö- ja eluprobleemidele, aga vahel soovitakse ka materiaalseid hüvesid. Näiteks soovis mobiilinumbril ja aadressil lisanud noormees pühakult endale mootorratast.

Vastavalt uskumusele ei lase pühak koopa juurde kuuluvast maa-alusest käigust läbi kedagi, kes on patustanud, mõtelnud kurje mõtteid või olnud ligimeste vastu halb. Meie tuttav hoiatas selle eest tungivalt telefonitsi, rõhutades, et tema ise jäi aasta eest käiku kinni ja lõi pea ära, sest oli eksinud mitme reegli vastu ja olnud süd ametu (intervjuu 4). Siiski lipsavad sügiseselt libedate lehtedega kaetud salakavalat mäekülge mööda üles turninud inimesed pärast kabeli küllastamist või selle juures palvetamist ja kirjade kirjutamist üksteise järel koopasse ja sealt maa-alusesse käiku, vaid väike osa jääb närveldades kabeli juurde oma kaaslasti ootama.

Soovikirjad ja suulised uskumused, samuti pärimus pühakust endast on osa tänaseni elavast folkloorist. See on küll vaid osake suuremast sakraalehitiste kohta ringlevast juttude ja uskumuste korpusest, mis kahtlemata on valdavalt levinud raamatute ja õpetatud teadmisenä, aga ka elektroonilise meedia vahendusel või peresiseste ümberjutustustena. Näiteks kuulsime variante laiemalt tuntud loost, mille kohaselt tulnud tsaar Boris (ajalooliselt Peter I) suure

kingikoormaga pühakult nõu küsima. Jõudnud järsul mäeküljel asuva koopa lähedale, kohkunud tsaar tõusuteest ja otsustanud saata pühakule toodud andamid sõduriga üles koopa juurde. Lihtsas rüüs munk laskunud aga kiiresti mäest alla tsaari juurde ja lausunud: “Sul on sõda tulemas ja muret niigi palju, jäta need kingid endale. Sul läheb neid vaja!” Boris lahkunud Ivani juurest nõutuna, aimamata, et ta sai siiski olulise vihje tuleviku kohta (intervjuu 5; Radkova 2000).

Ekskurss

Rila Ivanist/Joannist (867–946) sai 25aastaselt munk. Kloostris elas ta siiski vaid mõned aastad, peamine osa elust möödus erakuna raske ligipääsuga mägi-koobastes, pikemalt praeguse Rila kloostri läheduses. Ivani kiiresti kasvavast populaarsusest andsid tunnistust tema jüngrite ja õpetuse toetajate laagrid, kes asutasid oma õpetaja peatuspaigast umbkaudu kuue kilomeetri kaugusele kloostri. Rila Ivani/Joanni surmajärgne “elu” on olnud sama keerukas kui bulgaarlaste oma ning peegeldab Bulgaaria riigi saatust, võimu- ja usuvahetusi, poliitilist olukorda. Ivani imettegevad säilmed on rännanud valitsejatega koos ühest linnast teise. Algselt viidi põrm Sofiasse, kuid Bulgaaria vallutamise järel 1183. aastal viis kuningas Béla III need edasi oma pealinna Esztergomi. Neli aastat hiljem toodi Ivan tagasi Sofiasse, kust Bulgaaria uus kuningas Asen I viis ta põrmu kui olulise usu- ja poliitilise sümboli oma uude pealinna Veliko Tarnovosse. Alles 1469. aastal toodi tema säilmed Türgi sultan Murad III loaga tagasi Rila kloostrisse, oma endise elukoopa lähistele.

Veidi enne surma kirjutas püha Rila Ivan/Joann testamendi (Zavet), mis on bulgaarlaste olulisim ajalooline usudokument.

Katke testamendist:

[1.] Mina, alandlik ja patune Ivan, kes pole maa peal mitte midagi head korda saatnud, kui tulin siia Rila kõrbesse, ei leidnud siit mitte ühte inimest, vaid ainult metsikud loomad ja läbimatud tihnikud. Ja ma asusin siia üksi elama koos metsloomadega, ilma et mul oleks olnud toitu või peavarju, vaid taevas oli mu peavarjuks, maapind minu voodiks, rohttaimed mu toiduks. Sellegipoolest, armuline Jumal, kelle armastuse pärast heitsin ma kõik kõrvale ja kannatasin nälga ning janu, külma ja päikese kuumust ja ihulist alastiolekut, ei ole mind mitte maha jätnud, vaid on kui armuline ja hoolitsev isa külluslikult hoolitsenud kõigi mu vajaduste eest. Ja mida peaksin mina vastu pakkuma Jumalale selle eest, mis Ta on kõik mulle andnud? Tema heateod minu suhtes on arvukad, kuna Tema oma pühalt kõrguselt vaatas armuliselt minu alandlikkusele

ja aitas minul kõike taluda – mitte minul, vaid minus asuval Kristuse jõul – kuna Temalt on pärit kõik head anded ja kõik suured kingitused, mis tulevad ülevalt. [---] (Pravoslavieto 2013).

Momtšilovtši küla usulised paigad

Formaalse ja isikliku usutunnetuse väljendusi koondab Edela-Bulgaarias Rodope mäestiku alale jääv Momtšilovtši mägiküla. Küla paikneb umbes 15 km kaugusel lähimast suuremast linnast Smoljanist ja umbkaudu 100 km kaugusel vanast pealinnast Plovdivist.

Bulgaaria uurijate väitel on sealsetel õigeusu palverännakutel religioosse sõnumi kõrval edastada oluline etniline ja poliitiline sõnum (Valtchinova 2009; Karamihova & Valtchinova 2009), mida võis täheldada juba Rila kloostri puhul. Usu emotsionaalsed ja empaatilised küljed on tänagi selgesti nähtavad 550 majapidamise ja 1500 elanikuga külas, kus on kirik ja kaksikümend kuus kabelit. Mäekülgedele ja -tippudesse ehitatud kabelid kaitsevad ja valvavad küla kõiki külgi ja olulisi juurdepääsuteid. Kohalike elanike väitel ei saa vaenlased märkamatuks külla siseneda, sest pühakud kaitsevad seda igast ilmakaarest (intervjuu 7). Praegu käivad palverännakutel oma ja ümberkaudsete külade elanikud, veel sajandi eest oli küla laiema piirkonna oluline palverännakute keskus. Tulevikus soovitakse Momtšilovtšist arendada usulise turismimarsruudi osa ja “tuua palverändureid kohale üle maailma” (intervjuu 3), kuivõrd pühamutega on seotud imed ja põnevad usulised elamused, küla usu- ja kultuurielu on rikas ja omanäoline. Momtšilovtši on tuntud näiteks tervistava vee poolest, mida käiakse toomas südaööl enne jüripäeva (6. mai). Nagu paljudes Bulgaaria paikades, rõhutatakse ka seal nn topeltusu järgimist Türgi ülemvõimu ajal: väliselt järgiti islamit, koduses miljöös aga oldi õigeusklikud (intervjuu 3); ka hauatähised osutavad samale tendentsile: maapealne osa on meelepärase valitsevale poliitilisele korrale, maa-alune aga kohane bulgaaria õigeusule.

Ajalooliselt, kultuuriliselt ja usuliselt on küla olnud omapärane õigeuskants. Suurem osa küla pühamutest on ehitatud 20. sajandi jooksul, järgivad lokaalsete pühakodade arhitektuuri reegleid ja on olnud valmimisajast elavas kasutuses. 1836. aastal saadud loaga ehitati endise kabeli asemele Püha Konstantini ja Elena kirik, mis kujutab endast otseses mõttes külarahva sotsiaalse elu keset. Kiriku külge ehitatud koosviibimiste ruumi saab pärast teenistust koguneda arutlema, ent ennekõike on see paik sünnipäevade, pulmade, ristsete ja muude perekondlike, suguvõsa või kogukondlike tähtpäevade pidamiseks. Nende sündmuste kaudu on kirik jätkuvalt inimeste elus tähtis. 2006. aas-

tal algasid otse kiriku juurest õigeusu mälestuslehed – kiriku juures paiknev spetsiaalne sein valendas lehtedest, nagu ka surnuaia värava ümbrus. Mälestuslehed ei puudunud üheltki majalt, kogu avalik sotsiaalne ruum kinnitas visuaalselt sidet kunagiste kogukonna liikmetega: järelehüüdeid oli kinnitatud majaustele ja seintele, väravatele, aedadele ja teeäärsetele suurematele puudele. Prinditud mälestuslehed fotode, järelehüüete ja mälestussalmidega meenutavad lahkunud naabreid ja sugulasi, aga ka kiriku- ja kooliõpetajaid. Mälestatakse mitte üksnes hiljuti lahkunuid, vaid meenutatakse kogukonna ja eeskätt perekonna liikmeid, kelle surmast on möödunud pool aastat, aasta, viis, üheksa või üle paarikümne aasta. Harva on tegemist kunstiliselt kujundatud teosega, enamasti on see lihtne A4 lehekülg salmi ja oluliste andmetega. See Kagu-Euroopa õigeusklike alade tava (Roth & Roth 1988) on tänaseni püsinud au sees nii külades, linnades kui ka pealinnas Sofias, ent eendub eriti külaruumis. Järelehüüded on olulised eakamatele külaelanikele (intervjuu 3), hoiavad aga üle aastate nähtavana nii ootamatult noorena kui ka kõrges vanuses lahkunud pereliikmed. Võimalus ajalehes avaldada leinateateid ja järelehüüdeid pole õnnekombel kodu-, usu- ja kalmistukultuuri omapärast väljendusvormi taandanud.

Momtšilovtši pühamutesse võib siseneda kella vaatamata, sest ehitised ja ümbritsev ruum on avatud. Kunstiüliõpilaste tehtud eripäraste maalingute poolest ja erilise avara vaate tõttu on tuntud Saksa lendurite Teise maail-



Foto 3. Maaling Püha Iljaa kabelist. Andres Kuperjanovi foto 2006.

masõja aegse hukkumispaiga lähedusse ehitatud Püha Iljaa kabel. Ikoonidel põimuvad õigeusu ja budistlikud motiivid, samuti on kasutatud keskaegsete kabelimaalingute värvilahendusi. Noorte sisustatud pühamus võib süüdata ikooni ees küünla, istuda ja palvetada, aga ka puhata kabeli ümbruses, süüdates nt tuleasemel lõkke.

Küla mõjukas palverännakute sihtpunkt on pisike imelise sünnitaja kabel Momtšilovtši püha allika (Aizmoto) juures. Eelmise sajandi alguses toimunud sündmuste kohta ringleb mitu legendi (intervjuu 3, 7), mille ühisosa moodustab lugu lastetu abielupaari rännakutest. Lapsesooviga külastasid nad ridamisi pühapaiku ja osalesid palverännakutel. Jõudnud Momtšilovtši kabelini, jäid nad sinna ööbima, seal sündinud ime tõttu tõi naine üheksa kuu pärast ilmale poja. Kostadin Kanevski esitab Atanas ja Velika Dragonovide loost ajalooliste faktide ja fotodega versiooni, mille kohaselt 15. augustil 1908 saabus pere Batškovo kloostrisse viljatust ravima, mille järel nad külastasid Batškovo Aizmotot ja muid lähedasi kabeleid. Naine jäi kõigi märkide järgi otsekuu lapseotele. Kui aasta pärast laps ei sündinud, mindi bulgaaria kiriku poolt tunnustatud selgeltnägija Korteza juurde. Selgeltnägija teatas, et naine ei oota last, vaid on haige. Ta käskis naasta kodukülla, kaevata aasal kivi juures jumalasõna lugedes maad ja kui sealt hakkab voolama raviallikas, tuleb kutsuda jumalasalane kohta õnnistama ning seejärel ehitada sinna väike kabel, kus inimesed saavad vabaneda igasugustest haigustest. Abielupaar täitis täpselt Korteza õpetuse (Kanevski 2002). Alates 1910. aastast muutus kabel, eriti naiste seas, populaarseks palverännakukohaks. 6. mail (jüripäeva laupäeval) külastavad paika nii külaelanikud, kui kaugemalt eribussidega saabujad. Püha tervendava veega pestakse nägu ja haigeid kohti ihul, samuti kaasatoodud esemeid, tervisevett viiakse koju kaasa (intervjuu 4). Kogu legend on dokumenteeritud kabeli seintele paigutatud suurendatud ajalooliste fotodega.

Kabelid pole küla ainsad pühamud. Ümbritsevatele mägedele on püstitatud suuri puust riste, igal ristil on kindel hooldaja, kes süütab selle juures õhtuti tule, tänades nii oma elus juhtunud ime eest. Alates esimesest Bulgaaria kuningriigist loetakse selliseid riste kaitsesümboliteks, mis peletavad kurja eemale. Margarita Karamihova ja Galia Valtchinova (2009) on kirjeldanud sellise risti paigutamist ja koha kujunemist tuntud palverännakusihiks 20. sajandil rajatud Krastova Gora (Ristimetsa) näitel. Nende uurimus osutab, et koht kujuneb sakraalselt laetud külastuspaigaks uskumatu kiirusega.

Bulgaaria avalikus ruumis on kogukonnaliikmed erineval viisil nimetsi nähtavad. Ei püstitata ega hooldata üksnes riste ja kabeleid, mille juurde jääb märgina selle rajaja ja vaimulike nimed, vaid isikunime leiame kellegi rajatud küla veevõtukoha või paigaldatud puhkepingi juurest. Pole haruldane, et inimese koduväral paikneb mälestusleht, mille leiab ka tema loodud

rajatise juurest ja veel mitmelt poolt kodumaja lähedusest. Nii on võimalik rännata aastaid hiljem mööda lahkunule olulisi radu. Momtšilovtši külas on levinud veel üks komme, mille lähedane versioon on Ungari rituaalse aasta uurija Kinga Gaspari teatel au sees Transilvaania ungarlastel (Gaspar 2008). Momtšilovtšis nimelt on sama aastakäigu inimestel tava kinkida 50. eluaasta puhul ühiselt külale ikoon, mälestustahvel, skulptuur või muu suurem objekt, jäädvustamaks oma kohalolu kogukonnas.

Kui 2006. aastal toimunud välitööde ajal oli küla ümbritsetud 24 kabeliga, siis 2013. aastaks on see arv mitmete erinevate allikate põhjal kasvanud 27ni.

Svete Gore kompleks – taastuv usuelu

Pühakodade kompleksi juures spontaanselt taastuvat usuelu ja informaalsete katoliku palverännakute diskursust esindab Svete Gore. Vahetult Horvaatia piiri lähedal, administratiivselt Sloveenia territooriumil⁵ paiknev mäeharja-pühamute kompleks on toiminud umbkaudu 2000 aastat järjepidevalt püha-paigana. Praegu paikneb seal kõrvuti viis kirikut-kabelit: Lureci kabel, püha Sebastiani kabel, Maarja kirik, püha Jüri kabel ja püha Martini kabel. Vanim neist on alates 9. sajandist käigus olev püha Jüri kabel. Aastasadu kuulusid kogudusse eeskätt lähedaste horvaadi külade elanikud, sealt saabus peamine osa kirikulisi ja palverändureid. Pärast Jugoslaavia lagunemist teenivad sealsed kirikud ja kabelid rohkem sloveene, kellel on aga ümbruskonnas muid traditsioonilisi pühakodasid, mistõttu Svete Gore usutraditsioon oli hääbumas. Viimastel aastatel on piiri ületamise seadused kahe riigi vahel lihtsustunud, mis hõlbustab kiriku külastamist, samuti on taastumas palverännakute tava. Praegu saabutakse sinna bussidega nii Sloveeniast kui ka Horvaatiast. Parkimisplatsilt viib pikem tee mäejalamile, mille järel tuleb tõusta kergemat või raskemat teed mööda jalgsi märke. Tõusu ajal palvetatakse tee äärde püstitatud hiiglaslike puust pühakujude ees. Mäetipus on esmasihiks Maarja kirik, millele järgneb teiste kompleksi kuuluvate pühamute külastamine ja ühtlasi pühenduspiltide vaatamine.

Svete Gore pühenduspildid on enamasti lihtsad, joonistatud või fotograafiliselt paljundatud A3 suuruses raamitud pildid, millel on kirjas kuupäev, pühendaja nimi ja soov, mille täitumise tänuks on pilt kirikusse toodud. Religioosse sõnumi emotsionaalne ja empaatiline külg muutub pühenduspiltide vahendusel nähtavaks, need on tõelised mäluväljad, isiklike ja rahvuslike raskuste ületamise visualiseeritud lugu. Kirjad piltide juures meenutavad õnnelikke pääsemisi Esimesest ja Teisest maailmasõjast, repressioonidest ja vangilaagritest, tervenemisi haigustest ja muid annetajale tähtsaid hetki. Nende kirju lugedes



Foto 4. Pühenduspildid. Andres Kuperjanovi foto 2006.

ja piltide visuaalsesse sõnumisse süvenedes elustub kunagiste kirikuliste elukaar ja nähtub, et muredele on leitud lahendused. Nagu Ungaris, nii katkeb ka Svete Gores mälestuspiltide ajaline järjepidevus 1960. aastatel. Praegu on keerukas määratleda, oli selle põhjuseks uus moderniseerumislaine, usuleigus või poliitiline survestatus.

Vaatlusalusele palverännakule 2006. aasta septembris olid saabunud lähedase küla elanikud. Protsessiooni juhtis külavanem, kes luges peatushetkedel puukujude juures eestpalveid. Kaasatunud keskealiste ja nooremate inimeste seas oli mehi ja naisi ligikaudu võrdselt, lapsi ja vanu kaasas ei olnud, mis oli märke viiva tee raskust ja koolipäeva arvestades loomulik. Palverännaku eesmärk oli paari küsitletud osavõtja ja külavanema sõnutsi külaelu edendamine, pühapaigast toe saamine ja inimeste liitmine rännaku ja palvete abil. Kuna Svete Gore on kujunemas turismi sihtmärgiks, seda reklaamitakse uniikaalse mäestikuvaate ja vanade kirikute tõttu, tuli palveränduritel rühkida piki käänulist teed mäetippu turistide vahelt, kord põimudes uudishimutsejate rongkäikudega, siis jälle neist lahknedes.

Üleval Maarja kirikus peeti palveränduritele spetsiaalne teenistus. Lauldi oreli saatel, puhati kirikus istudes ja liiguti seejärel kirikus ja väljas vabalt ringi – igapähe oli vabadus valida endale kirikus meelepärane istekoht mõtisklushetkeks. Järgnes ülejäänud pühamute külastamine, kusjuures kõik soovi-

jad said suhelda ehitisi hooldava noore vaimulikuga, arutleda temaga usu- ja igapäevamurede üle ning küsida eraviisiliselt nõu.

Svete Gore ühepäevane palverännak oli tellitud bussi tõttu kergesti teostatav ega seganud oluliselt igapäevaseid askeldusi. Märkigem, et suurepärase loodusvaatega pühamute läheduses puudus igasugune meenetemüük, toitlustamine ja muu tavakohane teenindus.

Kumrovec – sekulaarsed kultuuri- ja palverännakud

Oma eessõnas palverännakuid käsitlevale väljaandele juhib Edith L. B. Turner (1995: xx) tähelepanu 1993. aastast esilekerkinud uut tüüpi palverännakutele ja nende uurimise suunale. Ta loetleb palverännakuid Elvis Presley kodumaja juurde Gracelandi, *new age*'i järgijate rännakuid muistsetesse kultuspaikadesse Glastonburiesse ja Stonehenge'i, poliitilise märgistusega rännakuid Dallase kooliõpikute hoidla juurde ehk president John F. Kennedy surmapaika jpm. Loetelu hõlmab erinevate isikute kalmusid, surmapaiku ja mälestusmärke, vaimsete liikumiste poolt väärtustatud kohti, aga ka avalikke leinapaiku ja ajaloosündmustega seotud monumente; sellesse diskursusesse on haaratud meediastaarid ja poliitikud. Omalaadse segmendi seesuguste ilmalike (palve) rännakute ja turismiobjektide seas moodustavad riigijuhtide mausoleumid ja mälestuspaigad.

István Povedáki (2009) arvates võib kuulsuste kultust defineerida teatavate reservatsioonidega religioonina, ehkki mitmed traditsioonilise religiooni tunnused puuduvad. Niisiis on tegemist pigem kvaasi- või pseudoreligiooniga, mille olulisim parameeter pole usund, vaid mis funktsioneerib subkultuuri tasandil või toimib fännide religioonina.

2006. aastal oli meil võimalik jälgida endise Jugoslaavia presidendi ja marsali Josip Broz Tito (1892–1980)⁶ sünnimaja ja monumendi juures toimunud spontaanset austamist Kumroveci külas Põhja-Horvaatias, otse Sloveenia piiri läheduses. Bussiga Sloveeniast saabunud inimesed kogunesid monumendi ümber, lauldes Jugoslaavia-aegseid laule. Monumendi jalamile asetati mõned kimbud lilli, kuid peamiseks tegevuseks oli ja jäi ühislaulmine. Jurij Fikfaki pärimisele vastati, et see on tänuavaldus juhile, inimesele, kes tagas neile rahumeelse ja õnneliku elu. Üks vastajatest sedastas, et Tito ajal oli Jugoslaavia tuntud kogu maailmas.

1948. aastal püstitatud monument ja aastast 1953 sünnimajas avatud väike memoriaalmuuseum on osa populaarsest vabaõhumuuseumist, mille umbkaudu 40 kohalikku ja lähemast piirkonnast toodud näidismajapidamist esitlevad Zagorje talupojaelu erinevaid tahke. Pärimuse järgi läinud horvaadid president

Tito jutule ettepanekuga muuta tema sünniküla Kumrovec vabaõhumuuseumiks, kus saaks tutvuda külaarhitektuuri paremate näidetega. Tito andnud ehitusloa ja rahastuse ning 1977. aastal avati valminud kompleks külastajatele.

Kumrovec oma 270 elanikuga meenutab Eesti rahvusparke: muuseumile kuuluvate ja näitusi sisaldavate hoonete kõrval paiknevad talud, kus elatakse etnograafilises stiilis majapidamistes, peetakse kariloomi ja kodulinde, majade juures on viinamarjalehtlad puhkamiseks, majaseinu ja katuseräästaid ehivad kuivavad maisitõlvikud ning sibulavanikud, majadel on rookatused. Külastajatele on muuseumi hajusad üleminekud igapäevaseks eluruumiks elamusrikkad. Väljaspool territooriumit paikneb väike kaubitsemisala, kus müüakse suveniire. Kohalikud tootjad müüvad seal nn Tito-meeneid: valget ja punast Tito veini, müügil on Tito näopildi või nimega särgid jm.

Memoriaalmuuseumis-sünnikodus (1860. aastal valminud maja) algab pühasenurga kõrvalt valik fotosid riigimehe elust. Tito on 20. sajandi poliitiline suurkuju, Mitteühinenud Rahvaste Organisatsiooni (MRO)⁷ rajaja, Kominformi⁸



Foto 5. Sloveenid Titole laulmas. Andres Kuperjanovi foto 2006.

liige, Teise maailmasõja ajal kuulsa partisaniväe juht ja endise Jugoslaavia riigi pikaaegne juht.

Eesti perspektiivist tundus Tito saavutatud majanduslik sõltumatus Nõukogude Liidust ja vabakaubanduse arendamine, samuti rida isikuvabadusi alates õigusest vabalt liikuda lääneriikides, haridusreformid, riigipiiride avamine 1960. aastatel edumeelne ja julge samm.

Karismaatilise liidri imago toetavad muuseumis fotod, mis dokumenteerivad valgustatud valitsejat poseerimas töökoortega, maletamas, klaverit mängimas; pildid osutavad sõbralikele suhetele paljude maailma poliitikutega, sh Franklin Delano Roosevelti, Winston Churchilli ja kuninganna Elizabethiga.

Siiski ei selgita ükski fotoimago spontaanseid ja organiseeritud rännakuid mitmeid kümneid aastaid pärast valitseja surma tema sünnimaja juurde, kus koduküla lihtsast monumendist on kujunenud informaalne kultuspaik. Protsessi on analüüsitud mitme nurga alt (vt nt Belaj 2007, 2008), tuues esile meediapresentatsiooni partisanijuhist, kindralist ratsahobusel ja üleloomulikust kangelasest. Marijana Belaj on rõhutanud informantide seisukohti, kes on samastanud riigijuhti jumalaga ja suhtunud temasse fanaatilise austusega (Belaj 2008).

Tito on kahtlemata ääretult vastuoluline isiksus. Kujuneva isikukultuse arengujooni näeme YouTube'i keskkonda laaditud dokumentaalfilmide ja erinevate klippide vahendusel⁹. Klipid edastavad müütilise kangelase ja riigijuhi erinevaid imagoid, vastandlikke külgi. Kõrvuti lihtrahva keskel jalutava haritlasriietuses riigijuhiga näeme filmikatkeid partisaniväe juhist, paraadkülas-käigust Korea isevalitseja Kim Ir Seni (Kim Il-sung) juurde ning Jugoslaavia riiklike tähtpäevade lavastuslikke tantsu- ja laulunumbreid esinejate poolt moodustatud Tito nimega.

Möödunud sajandi diktaatoritest juhtide juurde kuulub kompleks märgilisi tunnuseid, näiteks riigijuhinimed (Lenin, Stalin, Hitler, Tito) ja kinnismetafoorid (isakesed Lenin ja Stalin, esimees Mao, suur juht ja õpetaja Kim Ir Sen, *družē* 'sõber, seltsimees' Tito).

Isikukultusele osutab ka tema eluajal alanud ja mõnda aega pärast tema surma jätkunud Tito-nimeliste mikro- ja makrotoponüümide tekitamine. Igas Jugoslaavia osariigis oli üks suurem Tito nime kandev linn: Bosnia ja Hertsegoviinas Titov Drvar (Drvar), Horvaatias Titova Korenica (Korenica), Makedoonias Titov Veles (Veles), Montenegros/Tšernogoorias Titograd (Podgorica), Serbias Titovo Užice (Užice), Vojvodina autonoomses piirkonnas Titov Vrbas (Vrbas), Kosovo autonoomses piirkonnas Titova Mitrovica (Mitrovica), Sloveenias Titovo Velenje (Velenje). Samasugust kohanime kampaania korras muutmist rakendati Nõukogude Liidus selle algusaegadel, aga silmatorkavalt palju ka viimasel eksisteerimiskümnendil.

Ajastu kontekstis erineb Tito sama perioodi tugevatest valitsejanatuuridest oma retoorika ja sümbolite kasutamise poolest, ka rõivastuselt (tsiviilrõivastus vahelduvalt sõjaväemundriga) ning eneseesitluselt. Samas on küllaga sarnasusi. Jätame haarava, kuid austamis põhjustega kaudsemalt seotud probleemideringi kõrvale. Tähelepanu väärrib muusika ja visuaalsete kunstide osa n-ö pühakusaaga tekkimisel. Endist Jugoslaaviat iseloomustab eriline muusikaline kood: Teise maailmasõja aegne muusika sarnaneb vene Suure Isamaasõja muusikaga, allusioone leiame ka sõjajärgsest riiki esindavast muusikast. Järgnevate kümnendite popmuusikas esindab huvitavat diskursust juhi ja Jugoslaavia ülistamine moodsa levimusika formaadis. Vaatamata erinevustele majanduses ja poliitikas oli Jugoslaavia riigisümboolika NSV Liiduga sarnane ja seda tugevasti kopeeriv.

Kumroveci muudab Titoga seoses veelgi oluliseks kunagi ülipopulaarse noortepäeva (*Dan Mladosti*, *Dan Radosti*) tähistamine 25. mail. Belgradis tähistatud punalipulisest massiüritusest, noorte laulu- ja tantsupeost, millega ühtlasi tähistati riigijuhi sünnipäeva (õige sünnipäev on 5. mail) on saanud eri paikades toimuv rahvaüritus. Kumroveci noorusepäevast on aga kujunenud spontaanne ja informaalne festival.

Veebiuudiste ja YouTube'i klippide vahendusel on sedastatav, et Kumrovecisse kogunevad erinevas vanuses inimesed, nii et see pole pelk vanainimeste nostalgiaüritus. Huvitav on teatavate rühmade naljatlev ümberkehastumine ja -rõivastumine ning Jugoslaavia-aegsete sümbolite kandmine. Peol on kesksel kohal ühislaulmine, puudub poliitiline ambitsioon, ehkki üritust on tõlgendatud kultuse osana. Veebikommentaaride järgi hindavad osalejad minevikku sõbralikuks ja rikkaks ajaks, mida toetavad ilmselt võrdlused hilisemate sõjakoledustega, majandusliku ebavõrdsuse süvenemine inimeste ja piirkondade vahel. Samas on psühholoogiliselt mõjus ja konkurentsilt liitev riitus kaunite meloodiatega laulude ühislaulmine.

Samal ajal Eestis

Sajandeid luterlikus Eestis palverännakuid ei tuntud, nendega puututi kokku 19. sajandi teisel poolel laiemalt levinud õigeusu kombestiku kaudu. Palverännakud Kuremäe nunnakloostri juurde ja Pihkva mungakloostri tõi sinna 20. sajandil õigeusklikke laialt alalt väljastpoolt Eestit, eeskätt Nõukogude Liidu piirkondadest, kus kloostrid olid enne ja pärast Teist maailmasõda suletud. Ka teiste kirikute liikmed ja kirikliku kuuluvuseta isikud külastasid kloostreid, käisid seal abiks või hingerahu otsimas.

Katoliiklikud palverännakud jäid vahemikku 13. sajandist 16. sajandi alguseni (Vunk 2005: 230–232), sisemaiste palverännupaikadena on nimetatud eeskätt Pirita kloostrit, Tallinna toomkirikut, Padise kloostrit, Vastseliina linnusekabelit ja Sõja-Maarja kabelit Viru-Nigulas (Raam 1980: 71). Reformatsiooni järel palverännakud soikusid.

Elustamisliikumine algas 1990. aastatel, taasiseseisvumise järel, ajal mil luteri kirik korraldas rännakuid 1940. aastal asutatud oikumeenilise Taizé vennaskonna juurde Prantsusmaale. Taizé keskust külastasid igasuguse kirikliku kuuluvusega inimesed, aga ka isikud, kes ei kuulunud ühtegi konfessiooni. Innustusest külastati paika korduvalt või sõideti sealkäinute kogunemistele lähematesse riikidesse (M. Kõiva isiklik arhiiv; Engman 2012). Järgnesid sama populaarsed reisid Lourdes'isse, võimaluse korral külastati mõlemat kuulsat paika. Taasiseseisvumine tõi kaasa mõne katoliku kooli asutamise Eestisse, mis 21. sajandil tavatsesid reisida Lourdes'isse (nt Veismann 2006).

On iseloomulik, et isiklike või koos sõpradega läbitud palverännakute ala laiienes kiiresti Euroopa eri maadesse, aga esmajoones Indiasse ja mujale Aasiasse. Uue, ent olulise segmendi eestlaste tänastes rännakutes moodustab uusspirituaalsete ja -usundiliste paikade külastamine laias ilmas, mida seni sisuliselt polegi uuritud.

Seega laiienes üheaegselt nii välismaiste palverännakute ja pühamute külastamise geograafiline kui ka religioosne dimensioon. Emotsioonirikamate palverännakute hulka kuuluvad iseseisvalt või mõne kaaslasega läbitud teekonnad. Enim meedia tähelepanu on jagunud palverännakutele Santiago de Compostelasse Hispaanias, mis on olnud kaetud ka uurijahuviga (Sepp 2005).

Eesti-siseste palverännakute inskribeerimine algas peamiselt 21. sajandil. Hilise alustamise põhjustas tõenäoliselt asjaolu, et kohalik õigeusu kirik oli oma traditsioonilised marsruudid moderniseerunud kujul säilitanud, luteri kirikul puudus palverännakute traditsioon ja katoliku kirik oli endale alles teed rajamas.

Palverännakuid taastavad erinevad vaimulikud ja ilmalikud organisatsioonid ja isikud, erinevate huvirühmade esindajad. Näiteks toimus 2007. aasta juulikuus katoliku kiriku palverännak konfessioonide vahelise üritusena Viru-Nigulas Maarja kabeli varemte juurde (Eesti Kirik 2007; Delfi 2007). Alati pole esiplaanil religioossed motiivid, vaid palverännak on üldnimetus, tihti sooritatakse see õppematka, loodus- ja kultuurimatka funktsioonis. Samas võib sellega liituda kultuurilis-religioosne õpetus ja palverändurikogemuse andmine. Näiteks korraldas 2005. aastal Eesti kirikute noortenõukogu viiekümnekilomeetrise palverännaku Värskast Vastseliinasse, kus loengutega oli hõivatud palverännakute uurija ajaloolane Aldur Vunk jt (Paidre 2005; Pruel 2006). Samal ajal algasid kaheksakilomeetrised palverännakud Padise

kloostri varemete juurde (nt Valdre 2007; Tammaru 2011), mis on ühendatud keskaja stiilis laadapäeva jm lõbustustega. Padise kloostri projektijuhi väitel on palverännakud populaarsemad kui looduskäigud, kuigi marsruut ei erine.

Tänane kultuuriruum tolereerib erinevaid sünkreetilisi üritusi ja lähene-misviise, populaarse termini *palverännak* alla koondatakse erinevaid üritusi. Näiteks tutvustab ajakirjanik luteri kiriku misjoninädala avarongkäiku:

Läinud pühapäeval avati palverännakuga Rakvere kirikute juurde Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku misjoninädal, mille üks eesmärk on siduda kirikud enam igapäevaeluga.

Palverännakust võttis osa enam kui sada plakatitega inimest, kõige ees sammuksid EELK peapiiskop Andres Põder ja Rakvere linnapea Andres Jaadla, kirjutab Virumaa Teataja.

Misjonipäevade peakorraldaja Tauno Toompuu jäi avapäevaga rahule. "Ilm oli ilus ja rahvast tuli isegi rohkem, kui eeldasime," lausus ta.

Rännak lõppes palvusega Rakvere ordulinnuses, mille pidas Viru praost Avo Kiir. Misjoninädal toob kaasa hulga üritusi, mille hulgas on ka lastele suunatud ettevõtmisi (Delfi 2007).

Palverännakute taastamiseni on kahtlemata pikem tee kui kloostrite taasava-miseni ja nende restaureerimiseni, mis on eelmise ja selle sajandi trend. Palve-rännakute ja nende nimetuslike vastete puhul näib siiski olevat spontaanse algatuse osa väiksem kui institutsionaalsel algatusel ning kogu edasise arengu perspektiivid on udused.

Kristel Engman (2012) kirjutab: "Kindlasti on aga Maarjamaa palveränna-kuteedega seonduv üks valdkond, mida kirikud saaksid Eesti arenevat turis-mimajandust silmas pidades enam propageerida."

Diskussioon ja kokkuvõte

Nägime postsotsialistlikes kultuuriruumides toimivaid teineteisest sõltumatuid dünaamilisi kollektiivse käitumise mudeleid. Lineaarse mudeli puhul jätkat-akse sotsiaälvõrgustike ja perekonna tasandil varasemate usutavade ja täht-päevakommete järgimist, väärtuste ja paikade hoidmist. Vaadeldud kolme riigi viimase saja aasta ajaloolised arengud on mõneti sarnased, aga eriti veel soveti mõjupiirkonna alla kuulumise tõttu Teise maailmasõja järel. Bulgaaria puhul on nähtav usu-elu pidev olulisus, vaatamata sovetiaegsele riiklikule poliitikale. 20. sajandi jooksul on ehitatud üles terved kirikute ja kabelite sümbiootilised kompleksid (nt Krastova Gora Bulgaarias, kus on väidetavalt hoiul osa Kristuse ristist, aga paikneb ka tsaar Boris III poolt 1936. aastal kingitud suur rist, on

rajatud 12 apostli kabelid, raviallikas jne). Kohalike elanike algatusel on täiendunud Momtšilovtši küla pühamute arv, sakraalehitised on ühishoolel, kogu avalik ruum osutab usu- ja kodukultuuri bulgaariapärase erijoonte säilimisele. Rila klooster on olnud sajandeid Bulgaaria vaimne süda. See mägiapiirkonna suurejooneline kompleks asub eemal suurlinnadest, samanimelisest külast ja muust asustusest. Nüüdisaegsed palverändurid sõidavad enamasti kohale autode või bussidega, olles pühamus lühemat aega kui sajandi eest. Osalt tuleneb see tugisüsteemi puudulikkusest, ent pole kahtlust, et olukord muutub majutusvõimaluste ja muu infrastruktuuri arenedes. Samas on pühapaigad säilitanud oma tähtsuse palverännakupaikadena, nii üksinda kui organiseeritud rühmana saabujatele.

Sloveenia ajaloolised kirikud ja kloostrid on heas korras, nende lülitumine täisverelisse usuellu võtab ilmselt kauem aega, kuid Svete Gore juhtum kinnitab, et esimesel võimalusel taastuvad nii palverännakud kui pöörduvad kiriku endised liikmed traditsioonilise pühamu poole.

Mittelineaarne käitumisviis aitab luua ja inskribeerida ühiskonda uusi pühasid, kohti, käitumisviise ja identiteeti. On ilmne, et just sotsialismiajal teravdus vajadus usupaikade järele, aga ka nende arendamine. Olgu selleks siis Rila Ivani päev, Momtšilovtši kabelitega seotud pühakute päevad, ristipäeva tähistamine Krastova Goras 14. septembril jpm. Kõigis riikides on ehitatud uusi kirikuid või ennistatud ja rajatud uusi kloostreid. Rajatud on ka uusi pühamuid, nagu pühale Petkale pühendatud bulgaaria õigeuskirik ja klooster Rupite küla lähistel, mis rajati 1992 selgeltnägija Vanga (Vangelia Pandeva Dimitrova, 1911–1996) poolt valitud kohta.¹⁰ Avarale territooriumile jääb kirik, klooster, Vanga muuseum, temaatiliste väljaannete ja suveniiride pood, tervisevee võtmise paik, Vanga haud külastajate toodud ohvriandidega, tema kunagine elumaja ja kuumaveeallikad. Ühtlasi kuulub kompleksi kohvik ning paigad einestamiseks ja vestlemiseks. Kui jätta kõrvale uusaegsed maalingud ja arhitektuur, on pühamu ehituslikud ja ruumikomponendid üsna samad, usklike ja rändajate arvukus samuti.

Kindlasti kehtivad need tendentsid laiemalt, mitte üksnes kriisi või impeeriumi languse läbinud, vaid ka riikluse saanud või kaotanud rahvusrühmades.

Konkreetne isiklik käitumisstrateegia ühe või teise mudeli suhtes varieerub, vähemalt pühade ja pühitsemise puhul on enamasti tegemist mõlemast käitumismudelitest loodud isikliku sulamiga, valikute ja valimitega, milles ja kui sügavalt osaletakse, mida jätkatakse, mida ennistatakse.

Palverännakute jätkamine ja kultuuriruumi inskribeerimine on mitmeplaaniline ja polümorfne protsess. Esiteks kulgeb palverännakute spontaanne taastamine paralleelselt tendentsiga ennistada ja laiendada kirikute/kloostrite seisundit ja mõju ühiskonnas, mida ilmestavad käesolevas artiklis käsitletud

juhtumid. Teiseks on palverännakute taastamisega seotud institutsionaalne huvi, mis on eelmisega koherentne.

Ei puudu paigad, kus usu elu on rikas ja selle edendamiseks on huvitatud kohalikud elanikud, kelle omaalgatus on silmatorkav näiteks erakordselt elava usu säilitanud Momtšilovtši küla puhul. Sealset kogukonda iseloomustab toetus bulgaaria õigeusule, ühiselt loodud külakuvand ja oma jälje jätmise külaruumi. Gérôme Truc rõhutab: “Mäletamine kestab vaid senikaua, kui on olemas rühm inimesi, kellele sellel kohal on eriline tähtsus, ja kes hoolivad selle säilitamisest. Kui see rühm hajub ja võõrandub, kui nad hülgavad kohad, mida nad varem mälestasid, kaovad need mälestused varem või hiljem” (Truc 2011).

Mentaalsete ja usuliste tähenduste kõrval näib olevat oluline paikkonna elamisväärsuse ja kultuuriväärtuse tõstmise, kindlasti ka eeldatav majandust elavdav mõju. See kõik on omavahel põimunud, toetatud mineviku tänapäevaga sidumise protsessi ja palverännakute üldisemate motivaatoritega (vt lähemalt Raj & Morpeth 2007).

Valitud paigad, palverännakute sihtkohad ja sealsed objektid esindavad küll erinevaid konfessioone: Svete Gore Sloveenias esindab katoliku, Momtšilovtši pühamud ja Rila kloostrikompleks Bulgaaria õigeusu kirikut, Eestis külastatakse ennekõike õigeuskloostrit, palverännakud on muutuvatele sotsiaalkultuurilistele oludele vaatamata säilinud, paigad ise varustatud infrastruktuuriga. Samuti on vastav religiooni- või kultuuriturism toimunud suuremate katkestusteta ja vaatamata valitsevale poliitilisele võimule.

Just Eesti puhul on selgemalt jälgitav oikumeeniline joon. Eesti näib olevat mitmes suhtes erandlik, kuid ei maksa jätta kõrvale osa luteri vaimulike pikemaajalisi püüdlusi täiendada evangeelset luteri kirikut katoliiklike elementidega, samuti osa loovisikute ja intelligentide pikemaajaline toetus katoliku kirikule ja selle tavadele. 1990. aastate lõppu langes katoliku kiriku jõulisem inskribeerimine. Uuemal ajal on ka vanu katoliiklikke (kuni 16. sajandi) objekte hakatud taas palverännakutega külastama.

Kõigi käsitletud näidete puhul on veel üks ühine uus joon. Eesti puhul ei saa kuidagi jätta märkimata, et vastloodud ja muistsed looduslikud pühapaigad on kujunenud üheks oluliseks pühamuks. Sloveenias on see segment arenemas, Bulgaarias aga austatakse ürgvanu megaliite (nt Busovgrad) ja antiikaegseid ajaloolisi ehitisi (Perpeikon), nende juures toimuvad kindlatel kuupäevadel rituaalid. Uusvaimsuse õpetajatest on Petar Dõnovi (1864–1944) järgijad ja Universaalse Suure Valge Vennaskonna liikmed need, kelle suurimad kogunemised ja rituaalid toimuvad looduskaunites, erilistes paikades.

Palverännakute esimene tunnusjoon – ajalooliselt või müütiliselt tähtis koht või pühamu – on täidetud. Sekulaarse kultuuri- ja palverännaku sihina esitletud Kumrovec Horvaatias langeb üldisest pühapaiga diskursusest mõnevõrra

välja – etnograafiline külakeskkond koos poliitjuhi sünnimaja ja monumendiga esindab pigem valgustuslikke, ruraalset elu pühalikustavat või sotsiaalsele võrdsusele tuginevaid ideid, millega liitub uueaegne tsiviilusu (*civil religion*) või nn ilmaliku palverännaku (*secular pilgrimage*) muster. Kuid on selge, et uusvaimsed liikumised on ülendanud sakraalsesse ruumi megaliigid, erineva semantilise tähendusega muinasehitised ja looduspaigad, laiendades ning avardades sel viisil pühapaiga mõistet.

Palverännakud, kunagi lunastuse, karistuse, palve, tervistumise ja paljudel muudel eesmärkidel ettevõetud rännakud on muutumises. Püsivana on säilinud isiklike kogemuste külg ja võimalus liikuda kultuuri keskmesse, pühaduse ja kõige väärtuslikumate ideedeni. Samas on tihti just vaimne otstarve taandunud ega tähenda enam sugugi alati sügavat religioosset kogemust ega isegi vaimset uuestisündi. Gábor Barna (Barna & Puzstai 1999; Barna 2001) kirjutistest ja kogumikest ilmneb kui väikese segmendi palverännaku pühal (*pilgrimage feast*) osalejatest moodustavad sügavalt usklikud, samas enamik esindab kõiki osalejate kategooriaid kuni lihtsalt laadaliste ja jalutajateni.

Ka palverännakuid vastuvõtvad pühamud on hetkel suurtes muutustes. Sloveenias, Bulgaarias ja ka Eestis toimub taastamis- ja restaureerimistöo ning lisaks huvirändudele loodetakse suurendada usurände. Näiteks Rila klooster on tänaseks ekskursioonimarsruutidesse lülitatud, see on oluline õigeusu vaatamisväärsus kogu Lõuna-Euroopas. Hariduslik ja laiem turismikomponent on klostrikülastajaid vaadeldes juba märgav. Ehkki kõikjal prevaleerivad oma-omaised saabujad on keskuste üldine soov rahvusvahelistuda.

Kui maailma kuulsatest palverännu sihtkohtadest on saanud suure teenindussüsteemiga majandusprojektid, siis artiklis kirjeldatud vanemates paikades on esialgu see külg sisuliselt olematu, paremal juhul on see arendamisel.

Kriiside ja järskude ühiskondlik-poliitiliste üleminekutega kaasnev varasema ajaloo ja kultuuripärandi segmenteerimine ning ümberhindamine on oluline mälu ja mäletamise muutja, kusjuures muutused toimuvad mitmes suunas ning etnilise identiteedi väljendusi võivad vallandada või hakata koondama ootamatud objektid. Hea näide on Tallinna sõjamonumendi teisaldamine, mis vallandas mitte üksnes füüsiliste sündmuste ahela, vaid millest kujunes vene rahvusühma identiteedi kohalik tugi.

Palverännakute taastamismustrid Eestis on esialgu ääretult vastuoluline ja ehk isegi loominguuline valdkond. Ruth Blackwell (2007: 35) üldistab: “Kuigi mõni neist paikadest on kaotanud aegade jooksul vaimse tähenduse, võib püsida tohutu huvi vanade kohtade ja nende artefaktide vastu.”

Välitööd kinnitasid, et pühapaikade ehitamine, külastamine, pühakud ja usulised objektid sotsiaalse ruumi osana seovad endaga erinevaid narratiive ja uskumusi, mis on interaktsioonis meediatekstidega. Suurem osa väljendab

siiski enda ja lähedaste isiklike mälestusi ja kogemusi kokkupuutest sakraalsega ja kogemuse mõtestamise katseid. Kahtlemata vajab see külg pühamate ja palverännakute folkloorist lisaküsitlusi ja lisakäsitlusi.

Uued füüsilised piirid lõhkusid Horvaatias varasemaid sotsiaalseid ja majanduslikke võrgustikke, kõigutasid kultuurilist enesemääratlemist. Kahtlemata oleks üks ventiil kunagiste saavutuste tunnustamine. Samas pole meie meelest põhjust näha erilist minevikunostalgiat ega muid pretensioonikaid väljendusvorme ühislaulmiste ja noorusepäeva tähistamise juures. Küll aga osutab nt öölaulupidude traditsioon Eestis, et sellistel üritustel on edastada rida olulisi sõnumeid ja nad toimivad põlvkondade üleste ühendajatena.

Kommentaariid

- ¹ Välitöid ja uurimist toetasid Bulgaaria Teaduste Akadeemia ja Eesti Teaduste Akadeemia bilateraalsed uurimisprojektid “Balkan and Baltic States in United Europe: History, Religions, and Cultures” (2006–2008), “Folklore and Dynamics of Identities in United Europe – the case of Bulgaria and Estonia” (2009–2011), ETF grant 8137 ja sihtfinantseeritav teema SF0030181s08. “Kloostriid kui traditsioonide sõlmpunktid” on üks bilateraalse projekti segmentidest.
- ² Väejuht Aleksander Nevski kuulutati õigeusu pühakuks 1547. aastal. Moskva Patriarhaadi Õigeusu kirik käsitles säilmete asetamist Toompeale kui diplomaatilist käiku (Delfi 2010).
- ³ 1980. aastal kuulutas paavst Johannes Paulus II vennad Cyrilluse ja Methodiuse Euroopa pühakuteks.
- ⁴ Bulgaaria kultuuriruumi (nagu ka Kreekasse) kuuluvad kodutud koerad, Rila klooster pole erand. Eriti pühakupäeva rahvamelus on nende kõigutamatu rahulik tukkumine ja igapäevaste toimetuste aeglane jätkamine imponeeriv.
- ⁵ Svete Gore visiit sai võimalikuks tänu sloveeni etnoloog Jurij Fikfakile.
- ⁶ Josip Broz Tito (1892–1980) Jugoslaavia Sotsialistliku Föderatiivse Vabariigi (1945–1992) peaminister 1943–1963, president aastail 1953–1980, marssal 1943–1980, kommunistliku partei juht 1939–1980.
- ⁷ Mitteühinenud Rahvaste Organisatsioon (MRO) asutati Belgradis 1961. aastal, selle juhtide hulka kuulusid Jugoslaavia president Josip Broz Tito, Indoneesia esimene president Sukarno, Egiptuse teine president Gamal Abdel Nasser, Ghana esimene president Kwame Nkrumah ja India esimene peaminister Jawaharlal Nehru. Liikumisel oli märkimisväärne osa arengumaade teadvustamise poliitilises diskursuses. 2012. aasta aprillis kuulus Wikipedia andmeil organisatsiooni 120 riiki. Globaliseerumise teoreetik Akhil Gupta on hinnanud MROd oluliseks vastasjõuks rikastele arenenud tööstusriikidele ja poliitiliseks signaaliks maailma muutumisest (Gupta 2003).
- ⁸ Kominform – aastatel 1947–1956 tegutsenud kommunistlike parteide ühendus.
- ⁹ YouTube.com pakub otsingu: Tito, Kumrovec, dan mladosti jm peale arvukalt dokumentaalkaadreid, fotomontaaže, filmikatkeid jm.

¹⁰ Vanga oli sovetiajal tunnustatud selgeltnägija, prohvet ja ravija, keda külastasid Bulgaaria valitsusliikmed ja mitmed riigijuhid. Üldiselt oli samasugune sensitiivide ja erinevate ravijate lembus tüüpiline L. Brežnevile ja temaaegsele valitsusele.

Käsikirjad ja intervjuud

Intervjuud Bulgaarias 2006–2013, Bulgaaria TA ja Eesti TA bilateraalsete uurimisprojektide arhiiv, autorite valduses.

Mare Kõiva isiklik arhiiv.

Kirjandus

Barna, Gábor (toim) 2001. *Politics and Folk Religion*. Szeged, Hungary: Department of Ethnology, University of Szeged.

Barna, Gábor & Puzstai, Berthalan 1999. A Changing Feast between the Sacred and the Profane. *Szent és profa'n között. A szeged-alsóva'rosi bu'csu'. Between the Sacred and the Profane. The Pilgrimage Feast of Szeged-Alsóva'ros*. Religionis Popularis Szegediensis 3. Szeged: Department of Ethnology, József Attila University, lk 9–17.

Belaj, Marijana 2007. Belief in Saints. Sensory Reality in Religious Experience (As presented in Examples from Croatia). *Traditiones* 36 (1), lk 127–140 (doi: 10.3986/Traditio2007360109).

Belaj, Marijana 2008. “I’m not religious, but Tito is a God”: Tito, Kumrovec, and the New Pilgrims. Peter Jan Margry (toim). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itinararies into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press, lk 71–93.

Blackwell, Ruth 2007. Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals, and Events. Raj, Razaq & Morpeth, Nigel D. (toim). *Religious Tourism and Pilgrimage Management. An International Perspective*. Wallingford: CAB International, lk 35–47 (doi: 10.1079/9781845932251.0035).

Delfi 2007 = Rakveres toimus palverännak. *Delfi*, 23. oktoober 2007 (<http://www.delfi.ee/news/paevauudised/eesti/rakveres-toimus-palverannak.d?id=17230227> – 17. juuli 2013).

Delfi 2010 = Aleksander Nevski säilmed asetati Toompeale. *Delfi*, 28. veebruar 2010 (<http://www.delfi.ee/news/paevauudised/eesti/aleksander-nevski-sailmed-asetati-toompeale.d?id=29471941> – 17. juuli 2013).

Eade, John & Sallnow, Michael J. (toim) 2000 [1991]. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London & New York: University of Illinois Press.

Eesti Kirik 2007 = Viru-Nigulas toimus palverännak. *Eesti Kirik* 2007 (<http://www.eestikirik.ee/node/3271> – 17. juuli 2013).

- Engman, Kristel 2012. Palverännak kui ajastuteülene fenomen. *Kirik & Teoloogia. Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohast* (<http://kjt.ee/2012/06/palverannak-kui-ajastuteulene-fenomen/> – 17. juuli 2013).
- Gupta, Akhil 2003. The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism. Low, Setha M. & Lawrence-Zuniga, Denise (toim). *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Blackwell Readers in Anthropology. New York: Wiley-Blackwell, lk 321–336 (doi: 10.1525/can.1992.7.1.02a00050).
- Hannaford, John Alfred Victor 2001. *Two Australian Pilgrimages*. M. Phil Thesis. Victoria: Australian Catholic University (<http://dlibrary.acu.edu.au/digitaltheses/public/ad-t-acuvp5.19072005/01front.pdf> – 17. juuli 2013).
- Hannaford, John Alfred Victor & Newton, Janice 2008. Sacrifice, Grief and the Sacred at the Contemporary ‘Secular’ Pilgrimage to Gallipoli. *Borderlands*, Vol 7: 2 (http://findarticles.com/p/articles/mi_6981/is_1_7/ai_n31458611/).
- Kanevski, Kostadin Nikolovski 2002. *Tšudotvornoto ajazmo i paraklisite v Momtšilovtsi*. Smoljan: Zea.
- Karamihova, Margarita & Valtchinova, Galia 2009. Talking War, “Seeing” Peace: Approaching the Pilgrimage of Krastova Gora (Bulgaria). *History and Anthropology* 20: 3, lk 339–362 (doi: 10.1080/02757200903112545).
- Koeva, Margarita (toim) 2000 = *Rilskiiat manastir*. Sofia: Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Margry, Peter Jan 2008. Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms. Margry, Peter Jan (toim). *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Morinis, Alan (toim) 1992. *Sacred Journeys, the Anthropology of Pilgrimage*. New York: Greenwood Press.
- Pravoslaviето 2013 = *Zavet na Sveti Ivan Rilski Chudotvoretz* (http://www.pravoslaviето.com/docs/sv_otci/sv_joan_rilski_zavet.htm – 17. juuli 2013).
- Paidre, Urmas 2005. Noored taastavad Eestis palverännakute traditsiooni. *Lõunaleht* (<http://www.lounaleht.ee/index.php?page=1&id=966> – 17. juuli 2013).
- Praškov, Ljuben 2000 = Prashkov, Ljuben. Zhivopisnoto bogatstvo na Rilskiiat manastir. Koeva, Margarita (toim). *Rilskiiat manastir*. Sofia: Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov, lk 134–186.
- Pruel, Kaija 2006. Värska. Noorte palverännak Värskast Vastseliina. *Eesti Päevaleht* (<http://www.epl.ee/news/eesti/varska-noorte-palverannak-varskast-vastseliina.d?id=51043274> – 17. juuli 2013).
- Povedák, István 2009. *Heroes and Celebrities*. PhD Dissertation Summary. Budapest & Szeged (<http://doktori.btk.elte.hu/folk/povedakistvan/thesis.pdf> – 17. juuli 2013).
- Raam, Villem 1980. Kaks fragmentaarset vormiplaati Piritat kloostrist. *Töid kunstiteaduse ja -kriitika alalt* 3. Artiklite kogumik. Tallinn: Kunst.

Radkova, Rumjana 2000. Istoricheskata sudba na manastira prez vekovete. Koeva, Margarita (toim). *Rilskiiat manastir*. Sofiia: Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov, lk 10–31.

Raj, Razaq & Morpeth, Nigel D. (toim) 2007. *Religious Tourism and Pilgrimage Management. An International Perspective*. Wallingford: CAB International.

Puzstai, Berthalan (toim) 1999. *Szent és profa'n között. A szeged-alsóva'rosi bu'csu'. – Between the Sacred and the Profane. The Pilgrimage Feast of Szeged-Alsóva'ros*. Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 3. Szeged: Department of Ethnology, József Attila University.

Roth, Klaus & Roth, Juliana 1988. Öffentliche Todesanzeigen (Flugblatt-Nekrologe) in Südosteuropa. Ein Beitrag zum Verhältnis zu Tod und Trauer. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 91, lk 253–267.

Sepp, Tiina 2005. *Palverändurid ja turistid teel Santiago de Compostelasse*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond.

Tammaru, Evelin 2011. Püha Bernardi päevad toimusid juba kuuendat korda. Kernu vald. *Delfi*, 19. september 2011 (<http://eestielu.delfi.ee/eesti/harjumaa/kernu-vald/elu/puha-bernardi-paevad-toimusid-juba-kuuendat-korda.d?id=57385856> – 17. juuli 2013).

Truc, G r me 2011. Memory of places and places of memory: for a Halbwachsian socio-ethnography of collective memory. *International Social Science Journal* 62, lk 147–159 (doi: 10.1111/j.1468-2451.2011.01800.x).

Turner, Victor Witter 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Symbol, Myth, and Ritual Series. London & New York: Cornell University Press.

Turner, Victor Witter & Turner, Edith L. B. 1995 [1978]. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.

Valdre, Liina 2007. Padisel r nnatakse tagasi keskaega. *Eesti P evaleht*, 6. august 2007 (<http://www.epl.ee/news/melu/padisel-rannatakse-tagasi-keskaega.d?id=51096278> – 17. juuli 2013).

Valtchinova, Galia 2009. Medjugorje and Krastova Gora from the Longue Dur e Point of View: Division and Construction of Frontiers in Two Pilgrimage Regions in the Balkans. *Etudes balkaniques (Balkan Studies)* 1, lk 166–195.

Veismann, Tiina 2006. Palver nnak Lourdes'i 6.10–6.11.2006. *Teataja* nr 353, 17.november. Tallinna Vanalinna Haridusg mnaasium (<http://www.vhk.ee/teataja/vanateatajad/2006-2007-o-a-teatajad/Teataja%20353.p65.pdf> – 17. juuli 2013).

Vunk, Aldur 2005. *Jeesus l ks maal k ndimaie. Ristis jad ja palver nnakud Eesti keskajal*. Tallinn: Argo.

Summary

Družė Tito, Sveti Rilski. Insights into Contemporary Pilgrimage Tradition

Mare Kõiva, Andres Kuperjanov

Keywords: pilgrimage, Orthodox religion, Catholicism, abbey, chapel, historical figures

Catholic abbeys destroyed during the 16th century reformation, as well as Orthodox abbeys abandoned in the 20th century, have recently become the centre of restoration movement in Estonia. Various institutions and people have contributed to the reviving of catholic-style pilgrimages, which are both organised institutionally and undertaken privately, sometimes differing from a sightseeing tour mainly in name. As the Estonian pilgrimage culture is re-arising, it is characterised by its oecumenical nature. In Estonia, the tradition of pilgrimages has been historically continuous only to the Orthodox abbeys of Kuremäe and Petseri (Pechory). Everything else is religion tourism. Both private and organised treks involve a geographically wide scope outside Estonia.

The following pilgrimage destinations are compared: a) the Svete Gore sacral complex in Slovenia – a reanimated religious Catholic centre, b) key Orthodox centres in Bulgaria: the abbey and chapel of Rila Ivan, carrier of national identity, symbolic of religious continuity throughout the Middle Ages and modern times, and ancient cultural and religious sites of Momchilovtzi village chapels. The latter with its sacral architecture represent an expression of personal perception of religion, used as a building ground for tourism, specifically a village environment living off on religion tourism. The newest layer, the so-called secular pilgrimage sites, in which celebrations include many traits of festivals, is found in Kumrovec, where a monument was erected at the birthplace of Josip Broz Tito, the former president of Yugoslavia.

The revival of pilgrimages shares many common traits in post-socialist countries. Of particular interest is the integration of existing and created natural and other sacred sites in the culture of new spiritual and religious movements.

Eestlaste kuvand 18. ja 19. sajandi Euroopa reisikirjades (kuni 1850. aastateni)

Marge Rennit

Teesid: Artikli eesmärk on analüüsida eestlaste kuvandit 18. sajandi ja 19. sajandi esimese poole Euroopa reisikirjeldustes. Käsitletava perioodi eestlaste kirjeldused kannavad valgustusajastu pitsert. Olulise muutuse eestlaste kuvandisse tõi talurahva pärisorjusest vabastamine aastal 1816 Eestimaal ja 1819 Liivimaal. Euroopa lugejate seas populaarses reisikirjanduses loodi kirjeldatud maade ja rahvaste kuvand ning raamatute tiražeerimise ja tõlgete kaudu levis see ulatuslikult ning jäi püsima ka ajas.

Märksõnad: eestlased, kuvand, reisikirjandus, 18. sajand, 19. sajand

Reisikirjandus oli valgustusajastul Euroopa lugejate seas populaarne kirjandusliik. Reisikirjandusel oli meelelahutuslik, hariv ja praktiline funktsioon. See võimaldas avastada maid ja kultuure, mis polnud lugejale kättesaadavad, ning saada teadmisi, mida sotsiaalne staatus poleks võimaldanud. Teisalt võimaldas reisikirjandus tutvuda maade ja rahvastega, millega kohtumine lugejal ees seisis. Nõudmine reisikirjade järele oli suur ning aja jooksul kujunes välja reisikirjanike profession. Populaarsetest väljaannetest ilmusid kordustrukid, sageli tõlgiti neid teistesse Euroopa keeltesse. Reisikirjanduses loodi kirjeldatud maade ja rahvaste kuvand ning raamatute tiražeerimise ja tõlgete kaudu võis selle levik olla geograafiliselt lai ja ajas püsiv.

Aja vaim mõjutas reisisihtide valikut. Positsioonikal noormehel oli 17. sajandil oluline külastada Euroopa suurimaid õukondi Pariisis, Madridis, Roomas, Veneetsias või Viinis. 18. sajandi teisel poolel lisandusid populaarsete reisisihtkohtadena Šveits, Saksamaa, Madalmaad ja eriti Inglismaa. Turismisihtkohtadeks polnud Ida- ja Kagu-Euroopa, Skandinaaviamaad ega Venemaa. Veel 18. sajandil reisiti Venemaale peamiselt ametiasjus, kuid sajandi lõpul hakkas olukord muutuma ning 19. sajandi algusest paelus Venemaa Euroopa turistide üha enam.

Eestlaste varased käsitlused

Talurahvas oli seisusliku ühiskonna alus, ta oli kõige alam, vähimate õigustega seisus, mis allus omaette seadustele. Talupoegadesse suhtumise muutumist alates 17. sajandist (ka Baltimaades) ja selle muutuse põhjusi on tabavalt kirjeldanud Ea Jansen. Tema mõttekäik sobib hästi sisse juhatama artiklit eestlaste kuvandi käsitlustest 18. ja 19. sajandi Euroopa reisikirjades. Inimkonna ajaloos on koos ebavõrdsuse paratamatuks tunnistamisega ikka ja jälle ilmnunud püüd võrdsusele, mis leidis jõulise väljenduse 17. ja 18. sajandile omastes õigluse ja poliitilise võrdsuse ideedes. Nii hakati Baltikumi valgustuse ajal ka eesti ja läti talupojas nägema inimest. Samas hakati märkama inimeste etnilisi ja rahvuslikke erinevusi. Rahvusluse tõus Euroopas mõjutas ka Baltikumi, samuti see, et Euroopa vaimsuses kasvas kolonisatsiooni laienedes huvi kõige võõra ja eksootilise vastu. Valgustusideede mõjul hakati märkama talurahva tähtsust majanduselus. Kujutlusele talupoja tähtsusest lisandus tsivilisatsioonist rikkumata looduslapse romantiline idealiseerimine herderlikus vaimus. (Jansen 2007: 119–120.)

17. sajandil ilmusid Eesti- ja Liivimaal mitmed teosed, milles käsitleti põlisrahvaste eestlaste ja lätlaste kombeid ja uskumusi. Neist olulisemad olid Kuusalu pastori Johann Wolfgang Boecleri *Der einfältigen Ehsten Aberglaubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten* (1685)¹ ning Urvaste õpetaja Johann Gutsclaffi *Kurtzer Bericht und Unterricht von der Falsch-heilig genandeten Bäche in Liefland Wöhhande* (1644). Lätlaste usundi ja kommete teenekaim kirjeldaja oli 17. sajandil Kuramaal tegutsenud pastor, hilisem superintendent Paul Einhorn (Talve 2004: 169).

Eestlaste kirjeldusi ilmus 18. sajandi baltisaksa valgustajate teostes, kusjuures keskne teema oli talurahva pärisorjus. Kuigi valgustusideede levik algas Baltimaades juba 1740. aastatel, langes valgustuskirjanike tegevus siin kokku Katariina II valitsusajaga. Esimesena kritiseeris talurahva pärisorjuslikku seisundit Torma pastor Johann Georg Eisen von Schwarzenberg (1717–1779). Ta toonitas oma 1764. aastal ilmunud kirjutises, et rahvuslik rikkus sõltub talurahvast ning vaba talupoeg võib tuua riigile ja mõisnikele palju suuremat kasu kui pärisori (Jansen 2007: 119–120).

Valdav osa 18. sajandi Balti valgustuskirjanikke olid Saksamaalt sisserännanud haritlased. Tuntuim neist oli August Wilhelm Hupel (1737–1819), kes suhtus talupoegadesse konservatiivselt – neile tuli küll haridust anda, kuid selle eesmärgiks oli oma seisuse piirides püsiv ja sellega rahul olev talupoeg. Pärisorjusest vabastamiseks polnud talupojad tema meelest valmis (Talve 2004: 217–218). Eestlasi iseloomustas Hupel mitme negatiivse omadusega (kavalus, valelikkus, ebaviisakus, kättemaksuhimu, laiskus), eestlased elasid tema sõnul

mustalt ja kaldusid joomarlusele. Eestlaste halbu iseloomuomadusi pidas Hupel, nagu teisedki 18. sajandi lõpu ja 19. sajandi alguse valgustuskirjanikud, pärisorjuse tagajärjeks. Janseni sõnul:

Inimkond, inimlikkus, kultuur – see kõik oli tollal omane loomulikult Euroopale ja euroopalikule kirjakultuurile, milles nähti inimkonna arengu tippu, ja selle arusaama järgi ei tähenda eestlaste karakteriiseärasused muud, kui et nad on alles lapsealine rahvas, niisiis “alaarenenud eurooplased” (Jansen 2007: 121–122).

Hupelist veidi noorema põlve autor, Laiuse pastor Heinrich Johann von Janau (1753–1821) ründas aadli eesõigusi ning nõudis talupoegade pärisorjuse piiramist ning talurahvakohtute ja -koolide rajamist.

Pärast Prantsuse revolutsiooni tõusis Baltikumis taas esile pärisorjuse küsimus. Selle perioodi olulisim publitsist oli Garlieb Merkel (1769–1850), kes erinevalt varasema perioodi baltisaksa mõõdukatest valgustajatest seadis eesmärgiks pärisorjuse lõpetamise moraalsel põhjustel, vajadusest kaitsta inimõigusi. G. Merkel rõhutas Balti põlisrahvaste muistset hiilgeaega, nende sõjalist vaprust ja visa vastupanu vallutajatele. Eestis koduõpetajana töötanud Johann Christoph Petri (1762–1851) lisas G. Merkeli lätlaste käsitlemisele mahuka ülevaate eestlastest. Radikaalsete valgustajate Merkeli ja Petri silmis olid eestlaste ja lätlaste pahed argumendiks, miks inimest rikkuv ja alandav pärisorjus tuleb kaotada (Jansen 2007: 122).

Eestlasi mainiti ka 16. sajandi lõpu ja 17. sajandi reisikirjades, neist tuntuimad on saatkonnaliikmetena Eesti alasid külastanud Johann Arnold Brandi, Hans Moritz Airmani, Adam Oleariuse, Antonius Goeteerise ja Adolf Nicklassen von Steinkallenfelsi reisikirjeldused. Eesti- ja Liivimaad kirjeldasid varausajal enamasti reisikirjad, mille autorid liikusid Euroopast Venemaale. 16. ja 17. sajandil elavnesid Euroopa riikide suhted Venemaaga. Suurenes vajadus teabe järele Venemaa kohta ja reisikirjad olid heaks informatsiooni allikaks.

Ülevaate Eesti alasid käsitlevatest 16. ja 17. sajandi reisikirjadest on teinud Triin Parts Tartu Ülikoolis kaitstud magistritöös. Tema hinnangul on eestlaste kirjeldused antud perioodi publitseeritud reisikirjanduses saanud teenimatult vähe ajaloolaste tähelepanu (Parts 2007: 10). Reisiolude kõrval kirjeldati enim lihtrahva eluolu. Kõige enam üllatas ja šokeeris võõraid siinse talurahva olukord. Sellist viletsust, vaesust ja rõhumist ei olnud paljud autorid kusagil mujal näinud. Sageli võrreldi eestlaste olukorda loomadega (Parts 2007: 66–67). Läbini negatiivselt kirjeldati eestlaste peamisi iseloomujooni – lisaks ebausule nimetati rumalust, harimatust ja mitmes reisikirjas ka varastamist, kirjeldati talurahva vaenu sakslaste vastu (Parts 2007: 68).

Reisimise olmeprobleemid leidsid kajastamist paljudes tekstides. Võib arvata, et reisijate reaalsed kontaktid kohalike elanikega olid intensiivsed, kuna sageli ööbiti teel olevates taludes. Viletsad, räpased ja elamiskõlbmatud elamud oli üks võõraid šokeerinud teema (Parts 2007: 76–77). Palju pöörati tähelepanu talurahva riietusele. Kirjeldati riideid, ehteid ja peakatteid – kõike seda, mis erines harjumuspärasest. Võõrastele tundus, et sinne rahvas riietub vaeselt ja viletsalt ning piduriided ei erine igapäevastest (Parts 2007: 80–81).

Eestlaste kujutamist varauusaegses Eesti- ja Liivimaa ajalookirjutuses on vaadeldud näiteks Katri Raik, kes on nentunud tollaste Saksa humanistide ja kohalike ajalookirjutajate kroonikates põlisrahvuste kohta leiduvate arvukate teadete vähest kasutamist uurijate poolt (Raik 2006). Janet Laidla ja Piret Lotman on tutvustanud varauusaegsetes kroonikates jt ajalookäsitlustes leiduvaid eestlaste kirjeldusi (Laidla 2007; Laidla 2009; Lotman 2008). Ulrike Plathi uurimus vaatlleb baltisakslaste ja eestlaste vastastikust maailmapilti 18. ja 19. sajandil ning ajastu muutuvate ideede ja stereotüüpide mõju sellele (Plath 2011). U. Plathi doktoritööna kaitstud monograafia allikatering on väga lai, valdavalt on ta kasutanud baltisaksa autorite teoseid. Töö allikate hulka kuuluvad ka mitmed antud perioodi reisikirjeldused, kuid vaid üksikud siinses töös kasutatutest.

Ülesandepüstitus, allikad, uurimismeetod

Artikli eesmärk on analüüsida eestlaste kuvandit 18. ja 19. sajandi esimese poole reisikirjanduses. Uuritakse, kuidas on eestlasi kujutatud antud perioodi reisikirjeldustes ning kas nendes peegelduv kuvand on ühetaoline või ilmnevad eestlaste kirjeldustes väljaandeti suuremad erinevused. Käsitletav pooleteise sajandi pikkune periood võimaldab jälgida ka üldisemaid arengutendentse eestlaste kuvandi kujutamisel. Suur Prantsuse revolutsioon ning sellele järgnenud sündmused moodustasid Euroopa arengus murrangulise ajastu, mis mõjutas tugevasti eurooplaste mõttemaailma ning huvipakkuv on jälgida selle mõju Balti põlisrahvaste kujutamisel. Eestlaste kõrval vaadeldakse naaberrahvaste kirjeldusi ning võrreldakse eestlaste kuvandit lätlaste, venelaste ja soomlaste kuvandiga.

Vähemal määral on töös uuritud eestlaste kirjelduste allikaid. Küsimusele, kas kirjeldused on sündinud vahetust kokkupuutest põliselanikega või on kasutatud varasemaid (reisi)kirjeldusi, pole enamasti lihtne vastata. Raske on leida vastust ka küsimusele, kas reisimise viisil, marsruudil või teeloldud ajal oli seos kirjelduse sisu ja kvaliteediga (mõeldud on kirjelduse asjatundlikkust, detailrikkust jms). Huvitavat lisateavet autori ja tema teose kohta võivad

pakkuda reisiraamatute autorite, väljaandjate ja tõlkijate eessõnad, mida on antud töös vähesel määral kasutatud. Reisikirjelduste allikad ja retseptatsioon on omaette teema, mis vajab põhjalikumalt käsitlemist kui siinse artikli maht seda võimaldab.

Ka eestlaste ja nende eluolu kirjelduste etnoloogiline analüüs pole antud töö eesmärgiks.

Eestlastest põliselanike kuvandi uurimiseks kasutati Euroopa reisikirjanike 18. sajandi ja 19. sajandi esimese poole publitseeritud reisiraamatuid. Valdav osa Euroopa reisikirjandusest, mis sisaldab Balti provintside kirjeldusi antud perioodist, on publitseeritud Venemaale/Peterburi sooritatud reiside tulemusel. Balti provintsid olid harva iseseisvaks reisisihtkohaks ning Balti provintside kirjeldused moodustasid reisikirjadest ühe osa. Olulisemad reisikirjeldustes käsitletud teemad olid reisi tehniline külg ja teed, majutus ja toitlustus, linnad ja asustus, piirkonna ajalugu ja muinsused, maastik, maakasutus ning kohalikud elanikud.

Reisikirjanduse žanr (*Reiseberichte, Reisebeschreibungen, Travel Writing, Travelogues*) pole üheselt määratletav. Üheks reisikirjanduse alaliigiks kujunesid alates 19. sajandi algusest laiemat kasutust leidnud reisijuhid (*Reiseführer, Reisehandbücher*), mis aga siinse uurimuse allikate ringi ei kuulu.² Reisikirjanduse piirimaile võisid läheneda ka riigi ja rahva kirjeldused. Niisugustes väljaannetes leidub ka Balti provintside, sh eestlaste kirjeldusi, kuid allikmaterjali selge piiritlemise eesmärgil pole riigikirjeldusi käesolevas artiklis kasutatud.³ Allikate homogeensuse ja võrreldavuse huvides on kõrvale jäetud ka Vene impeeriumi erinevatest, sh Balti kubermangudest pärit autorite reisikirjeldused, samuti Venemaale ümber asunud või seal pikemat aega peatunud Euroopa autorite kirjeldused.⁴

Euroopa autorite reisikirjeldustest, milles käsitleti Eesti alasid (kokku 42), oli eestlaste kirjelduste analüüsimiseks võimalik kasutada 22 väljaannet (jaotust perioodide, rahvuste ning eestlaste kirjeldustaseme alusel vt tabel 1). Eestlaste kirjelduste jaotamine kolme astmesse on tunnetuslik, eesmärgiks nii uurija kui ka artikli lugeja hõlpsam orienteerumine allikmaterjalis. Paradoksaalselt võib väärtuslikumaks pidada põgusaid ja keskmise pikkusega eestlaste kirjeldusi, sest nende puhul on autori isikliku kogemuse tõenäosus põlisrahvuse kirjeldamisel suurem. Tabelis 2 on esitatud teadaolevad autorite isikuandmed, andmed Baltimaades/Venemaal viibimise ja reisiraamatu ilmumise aja kohta ning teostes kasutatud eestlaste ja nende naabrite nimetused. Andmed on saadud erinevatest allikatest: käsitletud teostest, biograafilistest leksikonidest jt teatmeteostest,⁵ raamatukogude elektroonilistest kataloogidest ning internetiotsingute kaudu erinevatest andmebaasidest.

Eestlaste kuvandi analüüsimisel on kasutatud imagoloogia meetodit (*imagology, image study*). Imagoloogia on kirjandusteaduste uurimissuund, mis uurib maade ja rahvaste kujutamist kirjanduses, sh reisikirjanduses. Meetodit on hakatud kasutatama teisteski valdkondades, järjest enam ka ajalooalal. Imagoloogia keskseid mõisteid on kuvand (*image*), mis märgib isiku, rühma, rahva või maa mentaalset või diskursiivset representatsiooni või reputatsiooni. Imagoloogia ei tegele empiirilise tegelikkuse uurimisega, vaid piirdub tekstina esitatud kujutiste uurimisega. Kontrollitavad, empiirilist laadi väited pole imagotüüpilised (Leerssen 1992: 282–287). Ajalooliste kujutiste (*historical images*) uurimise ajalugu algas 1920. aastatel ameeriklase Walter Lippmanniga. Tema väitel on inimeste mentaalsetel kuvanditel (*mental image*) nende elus oluline tähtsus, sest nendest lähtudes tegutsevad nad reaalses maailmas. Seisukoht, et inimeste kuvandid, eelarvamused ja eelnev kallutatatus mõjutavad nende tegevust, vaateid ja tõlgendusi, sai imagoloogia oluliseks teoreetiliseks lähtepunktiks (Fält 2008: 37–38). Erinevatest kultuuridest ja maadest inimeste kohtumisel hakkavad võistlema nende tegelik kogemus ja mentaalsed kuvandid. Varasemad kohtumised *teistega* (*Others*) kujundavad meie järgnevaid kohtumisi teiste *teistega*. Pole võimalik eristada, mis on meie suhtumises üksnes kogemuse tulemus ja mis tuleneb kultuuriliselt akumuliseerunud kuvandist (Beller 2007: 7).

18. sajandi kirjeldused

18. sajandi esimese poole kirjeldused käsitlevad põhimotiivina talupoegade orjust ja viletsat olukorda. Aastatel 1714–1719 diplomaadina Venemaal viibinud ja mitmel korral Eesti alasid külastanud Friedrich Christian Weber (1690...1695–1739) kirjutas lakooniliselt, et “maa elanikud on orjad” (Weber 1744: 68). 1715. aasta augustis Peterburist Tallinnasse reisisid kuulis Fr. Ch. Weber kõikjalt kostvat ebamäärast laulu, lauljateks olid sibiriga vilja lõikavad (vikateid nad ei tunne – Weberi märkus) eesti talupojad. Ühelt vaimulikult kuulis ta, et lauldi riimideta vanu paganlike laule (*alte Heydnische Lieder ohne Reimen*), millest ei suudetud rahvast võõrutada. Samuti märkis Fr. Ch. Weber, et seal räägitakse täiesti erinevat Liivimaa keelt (*Liefländische Sprache*) ja avaldas oma sõnade kinnituseks ühelt Liivimaa üliõpilaselt saadud lätikeelse laulu koos tõlkega saksa keelde (Weber 1744: 70).

1726. aastal läbi Põhjasõjast laastatud Kura-, Liivi-, Eesti- ja Ingerimaa Peterburi reisinud Aubry de La Motraye (u 1674–1743) kirjeldas põliselanikest talupoegade olukorda pikemalt, määratledes neid seejuures peamiselt administratiivse jaotuse järgi.⁶ Kirjeldades põliselanike “peaaegu uskumatut” vaesust Poola-Kuramaa piirialadel, kus “on just nii palju süüa, et mitte olla näljas ja nii

palju riideid, et mitte olla alasti”, märkis ta, et sama olukord valitseb Kura- ja Liivimaal ning sealt Laadoga järve poole liikudes on see üha halvem:

Ükskõik kui viljakas on maa, on talupoegade olukord väga halb nendes provintssides, kus valitsejad rõhuvad aadlikke ja need omakorda alamaid – eriti Vene valdustes, millest hullemat pole võimalik ette kujutada (La Motraye 1732: 90).

1739. aastal laevaga Peterburi reisinud ja Tallinnas peatunud Francesco Algarotti (1712–1764) kirjeldas seal nähtud talupoegi. Nimetades eelnevalt Tallinna kodanike head elujärge Põhjasõja-eelsete privileegide säilimise tulemusel, kirjeldas ta selle kontrastina eesti talupoegi. Tema sõbrale saadetud kirjeldusel on terav sotsiaalkriitiline toon:

Kuid, mu Lord, kui ma kõnelen nende inimeste [tallinlaste] õnnest, siis peame välja jätma selle osa, kõigist kõige arvukama, kes harib maad; selle osa, nii põlastatud ja nii väga austust vääriva, kelle õnnest Vergilius nii harmooniliselt laulis, ja mis on selgelt võõras nendes maades. Talupojad on siin orjad, nagu Poolas ja Venemaal; nende omanik müüb neid nagu kariloomi, keda nad kasvatavad. Sellest tulenevalt, siin ei öelda, et kellelgi on nii suur sissetulek, vaid et kellelgi on nii mitu tuhat talupoega. [---] On tõesti šokeeriv näha neid vaeseid armetuid; inimvaresid, oma välimusega ärritavaid. Kujutlege, mu Lord, räbalates luukeresid, surmkahvatu näo ja räpase habemega. Naised, enne veel kui esimese nooruse õitseng on möödunud, on kaotanud jäljed oma soost; ja riietuselt ja käitumiselt sarnanevad täpselt oma hirmsatele abikaasadele (Algarotti 1769: 38–39).

Alates 1735. aastast Venemaal sõjaväerastina teeninud Suurbritannia alam John Cook reisis 1749. aastal Peterburist Riiga, et jätkata teenistust sealses garnisonis. Ühes Eestimaa külas toimunud intsident, kus talupojad käitusid reisija suhtes jämedalt ning keeldusid talle heinu müümast, mõjutas oluliselt tema suhtumist piirkonna põliselanikesse:

Liivimaa erineb teistest Venemaa osadest väga; inimestel on rohkem vabadust, kuid nad taotleavad enamat, kui neile kohane, isegi nii palju, et tekitavad reisijale kannatusi (Cook 1770: 589).

John Cook hindas Liivimaa talupoegade olukorda naabritega võrreldes, väites, et “Liivimaa talupojad elavad kõik orjuses, samuti ei ela nad nii hästi kui vene matsid” (Cook 1770: 595). J. Cooki reisikirjast tsiteeritud Liivimaa talupoegade kahe kirjelduse vasturääkivust on raske seletada. Liivimaa ja vene talupoegade olukorra võrdlus on John Cooki ligi 15 aastat Venemaal elamise kogemust arvestades kaalukas.

18. sajandi teise poole reisikirjad kirjeldavad põlisrahvaid mitmekulgsemalt. Kõigis neis leiab käsitlemist eestlaste välimus ja riietus ning enamuses elupaik (külad, elamud ja elamute sisustus), meelelaad ja iseloom, keel ja kombed. Enamasti olid kirjelduste autorid sakslased. See pole üllatav, sest Saksa haritlaste ränne Läänemere provintssidesse oli sel ajal väga aktiivne. Autoritest kolm (Joachim Bellermann, Johann Teophil Ludwig Orlich, Christian Hieronymus Justus Schlegel) tulid Eestimaale koduõpetajaks. 18. sajandi saksa valgustus äratas literaatide sügavama huvi põlisrahvaste vastu ning tekitas kaastunde nende viletsa olukorra suhtes, see kajastus mitmes reisiraamatus ([Bellermann] 1788; [Schlegel] 1819; Feyerabend 1801).

Rakvere lähedal Kloodi mõisas aastatel 1778–1781 koduõpetajana teeninud Joachim Bellermann (1754–1842) käsitles eestlaste orjust, harimatust ja ebausku, süüdistades kõiges selles teravalt sakslastest rõhujaid.⁷ Kehvale kiriku- ja koolikorraldusele lisandus tema sõnul

inetu orjus, tuhat vaeva, millele pärisori igal silmapilgul allutatakse, selle tulemuseks on loidus ja masendus või tigheidus ja kättemaksuiha [---]; vaadates põlisrahva elulaadi, kooselu loomadega, kelle keele ja kombed nad on omaks võtnud; hirmu kuradi, nõidade ja kujutletud olendite ees, kuna jumalast teavad nad vähe või mitte midagi [---]; kaaludes viletsust, millesse juba aastasadu kestnud rõhumine on arvuka põlirahva viinud ja mis nähtavasti veel kaua kestab [---] ([Bellermann] 1788: 8–9).

1780. aastal Eestimaale Valkla mõisa koduõpetajaks tulnud Christian Hieronymus Justus Schlegeli (1755–1842) eestlaste iseloomustuses kõlab sarnane terav sotsiaalkriitiline toon.⁸ Schlegelit kohutas eestlaste armetu olukord:

Mind on paigutatud teise maailma. Minu jaoks on kõik uus. Inimeste [eestlaste] keel ja kombed. Nende käitumisel, kui nad kellelki midagi paluvad, on täiesti teine värving; nad kummardavad sügavalt, haaravad põlvedest kinni ega puudu palju, et nad sarnanevad anujale, kes vanades paganlikes Rooma templites jumalatele oma palved ja soovid saatsid. Nende elamud on täiesti erinevad mujal nähtust; nad koosnevad üksteise peale laotud palkidest, mille vahed on samblaga täis topitud; sisemus on suitsust täiesti must ja majakraam nii vähene ja armetu, nad sarnanevad inimestele, kes on vaevu jõudnud ühiskondlikule tasandile [kaum in den Stand der Gesellschaft gerteten sind] ([Schlegel] 1819: 118–119).

Temas tekitas kibedust talupoegadesse suhtumine mõisas: “Inimsõbralikkus on huultel, kuid mitte südames – vähemalt mitte talumeeste suhtes.” Aastasade vältel toimunud alandamine on talupojad niisuguseks muutnud, oli autori veendumus ([Schlegel] 1819: 131, 136). Nii otsustas valgustusideedest

mõjutatud Ch. H. J. Schlegel, kes ei suutnud harjuda kirjeldatud olukorraga, pöörduda tagasi Saksamaale. Tema lahkumisotsuse muutis kohtumine tulevase abikaasa Helene Eleonore Pauckeriga ning Schlegeli edasine elu kulges Venemaal.⁹

Samas kirjeldas Ch. H. J. Schlegel eesti talupoegade loidust (*Trägheit*) ja vajadust neid jõuga töö juures hoida. Loiduse tõttu oli mõisates talupoegi poole rohkem kui võinuks olla. Schlegeli väitel oli sellel mitmeid põhjusi, nende hulgas põliselanike kehv toit ja raske töö, kuid ka nõ moraalne põhjus, mis tulenes talupoja olukorrast isanda suhtes. Selle muutumine tooks kaasa suurema tegutsemistahte ja perede heaolu kasvu. Oluliseks takistuseks olukorra muutmisel oli tema sõnul talupoegade kindla omandi puudumine, samuti vähene kommunikatsioon talurahva hulgas:

Et talupoeg on liiga vähe jõukas, onnid on üksteisest liiga kaugel ja tee läbi küla enamasti kohutav; siis on loomulik, et ka nende omavaheline läbikäimine on takistatud, mistõttu ideed liiguvad nende hulgas viletsasti; järelikult kannatab seeläbi oluliste majapidamist, põlluharimist ning üldse nende hoolekannet [Wohlfahrt] käsitlevate küsimuste selgitamine ([Schlegel] 1819: 168).

Kõige õnnelikumaks mõisaelanike hulgas pidas Schlegel eestlastest teenijatüdrukuid, kes õhtuti koos ketrasid ja laulsid. Pöördudes oma mõttelise kaaslase poole, kirjutas ta:

Siin saad sa ühe nende laulu. Ma pean seda viisi väga meeldivaks ja sõnu ülimalt armsateks. Selles on midagi originaalset, mis selles rahvas [Nation] üldse paistab ([Schlegel] 1819: 176).

Tegemist oli tuntud eestikeelse lauluga “Hiir hüppas, kass kargas”, mille sõnad koos saksakeelse tõlkega reisikirjas publitseeriti:

*Illus sneizid kenna nõrsand
Tachzid pari minna
Ihr ippas kaiss kargas
Wanna karro lei trummi
Talle kenne tansies
Wanna lammas laulis
Kirp ippas agnast weillja
Wöerat wasta wotma
Tulge kokko pulma lésed
Tulge noorti saxti pulma
([Schlegel] 1819: 176–177).*

Detailselt kirjeldas Ch. H. J. Schlegel eestlaste talverriietust:

Talupoeg kannab lambanahka, vahel ka hundinahka ja selle peal pruuni kalevist kuube [Tuchrock]; mõlemad on puusade kohal vööga tugevasti kokku seotud. Jalad on kinni seotud villaste lappidega, mille alla on vahel tükk karusnahka pandud ning kinnitatud sidumisnööride või rihmadega; kogu jalg pistetakse nn pastlasse [Passel], tükki härjanahka, millel on mõningane sarnasus meie tuhvlitega. Peas on tal paks karvamüts, mis on niisuguse kujuga, et osa sellest saab üle põskede tõmmata. Allalangevad juuksed katavad kaela ja kukalt. Käes on paksud karusnahast kindad, millel on pöidla jaoks eraldi sõrm. Ülejäänud neli sõrme on koos ja soojendavad üksteist ([Schlegel] 1819: 184).

Talupojal tuli sageli väljas pakase käes töötada – metsa teha, kaubavooris sõita. Kuna Eestimaal (erinevalt Liivimaast) oli mõisaomanikel lubatud pidada nii palju kõrtse (*Wirthshaus*) kui sooviti, ja neid võis kohata maanteel iga paari versta järel, sai talupoeg end külmal ajal soojendada. Toidu ja hobuse sööda võttis talupoeg kaasa ning kui võimalust oli, ostis kõrtsist viina: “Kui tal on tükk leiba ja klaas viina, on ta rahul” ([Schlegel] 1819: 185).

Saksamaal õigusteadust õppinud ja 1770. aasta kevadel Eestimaale koduõpetajaks tulnud Johann Theophil Ludwig Orlich saabus laevaga Paldiski reidile.¹⁰ Reisikirjas on ta põgusalt kirjeldanud laevale paadiga vastu seilanud eesti talupoegi (*esthländische Bauern*), kellel oli Orlichi sõnul metsinimese välimus (*das Ansehn wilder Leute hatten*). Nende riietus koosnes jämedakoelisest värvitud särgist, mis oli rinnal avatud ja ulatus jalataldadeni; nende jalad olid paljad, juuksed turris ning pikk habe muutis nende välimuse veel erakordsemaks ([Orlich] 1792: 21). Meeste, naiste ja laste ainsaks suviseks riietuseks oli särk ja külmal aastaajal jämedast kangast kuub (*Kittel*) või lambanahkne kasukas. Mehed lasid oma habemel kasvada ning omandasid seeläbi täielikult mustlase välimuse. Abielunaine varjas oma juukseid hoolikalt tanuga (*Weibermütze*), kuid vallalised naised ei katnud juukseid üldse või kandsid väikest papist peakatet (*Krone*), mis oli paljudel kuldpaberiga kaunistatud ([Orlich] 1792: 27–28).

J. T. L. Orlich kiitis reisijate mugavust Paldiski–Tallinna maanteel ning teeäärsete mõisakõrtside puhtaid tube ja korralikku toitu. Seevastu nägid talumeeste majad välja täiesti armetud:

Üks ainuke nn must kamber on kogu perekonna ühiseks eluruumiks. Kogu maal pole hoonetel korstnaid, välja arvatud aadlike, kirikuõpetajate, köstrite elamutel ja võõrastemajadel. Taluonnides või -tubades [Isba oder Stube des Bauern] on pidevalt suitsupilved, nendesse sisenemisel tuleb sügavalt kummarduda, et suitsupilvest allpool pingile laskuda ja

sealt armetut majapidamist silmitseda. Vähehaaval väljub suits lae alt ([Orlich] 1792: 27).

Terve pere magas ahju taga laudadel, mehed-naised läbiseigi. Samas said magamiskoha ka talus peatunud võõrad, niisuguse käitumise moraalselt poolt kommenteeris Orlich järgmiselt:

Muidugi on sageli näiteid, kus rikutakse kasinuse seadust, kuid selle tagajärjed ei too kaasa häbistamist. Aadlik ise saab oma alamate juurdekasvust kasu ning talupoega, kes on raskest tööst ja mõisateost [Frohn-dienste] kurnatud, hoitakse pideva ikke all ning ta on rahul, kui tal on ka vaid leiba, ega juurdle sündsuse üle ([Orlich] 1792: 28).

Niisuguse orjuse juures kohtavat Orlichi sõnul siin ja seal siiski üksikuid jõukaid talupoegi, kuid enamasti eelistasid nood näida vaesed.

Ka kõige jõukamate majapidamisest vaatab vastu vaesus. Nende hobustel, veokitel ja põllutööriistadel ei leidu kopika eestki rauda [---]. Ükski hobune pole rautatud, nende valjastel pole rauda, pole isegi ühtki äket, adratera, reha, labidat, millel võiks märgata seda metalli ([Orlich] 1792: 29).

Edaspidi Liivimaal mõisniku sekretärina töötades puutus ta tihedalt kokku mõisa teenijarahvaga. Ta kirjutas:

Suurem osa talupoegadest ja talunaistest paistavad silma oma sünge, kurva olekuga ja ainult mõisarahval, kes isandatega pidevas läbikäimises saavad rohkem kultuuri, kohtab aeg-ajalt muretuid ja avalaid nägusid ([Orlich] 1792: 47).

Kahes väljaandes kirjeldas Balti põlisrahvaid aastatel 1788–1791 Venemaal viibinud šotlane William Thomson. 1788. aastal Riias Tallinna reisinud Thomson kirjeldas Pärnu jõe ülesõidul nähtud Liivimaa talupoegi:

Neil inimestel oli täiesti armetu välimus, ning nad kandsid eriliselt jämekoelist kehva riietust. Liivi keelt [das Livische]¹¹ polnud ma varem kuulnud kõneldavat. Nüüd kuulsin ma seda; kõrvale pole seal küll midagi meeldivat ja armastusväärset (Swinton [Thomson] 1793: 99).

1791. aastal Peterburist Euroopasse siirdunud W. Thomson kirjeldas teel Tartust Riia poole nähtud talupoegi:

Liivimaalased [Livonians] meenutavad nii väga preestraid: nende riided on üldiselt musta värvi, habe on sarnaselt aetud, kuid muus näivad nad olevat sarnased soomlastega [Finlanders]. Siiski pole nad nii viisakad, kui soomlased – harva märkasin ma neid üksteisele või reisijatele teel

kübarat kergitamas. Nad on leebe ilmega ohutu generatsioon ning ma sain teada, et nad on raskesti rõhutatud peremeeste poolt, kelle jaoks nad ei ole muud kui orjad ([Thomson] 1796: 237–238).

Thomsoni käsitluste järgi asustasid Lapimaad ja kogu Soome lahe rannikut ümbritsevaid provintse, sh Ingerimaad ja Eestimaa kubermangu soome rahvad (*Finnish nations*), Liivimaal elasid aga liivimaalased. Eestlasi ei nimetanud ta kordagi, Eesti alasad asustasid tema käsitlustes soome rahvad ja liivimaalased. Sageli võib tema reisikirjeldustes leida erinevate rahvuste võrdlusi. Võrreldes venelasi ja soomlasi:

Ükski rahvus ei erine teineteisest enam kui venelased ja soomlased. Esi- mesed on samavõrra aktiivsed, teravad ja tundlikud, nagu viimased on aeglased, raskepärased ja rumalad. [---] Soomlaste aegluse ja rumaluse osaliseks põhjuseks võib olla sobimatu kohtlemine (Swinton [Thomson] 1792: 455–456).

W. Thomson võrdles Soome lahe piirkonnas elavaid soomlasi:

Rootsi valitsuse all ja selle piiride lähedal elavad soomlased on muidugi tervemad ja puhtamad kui nende teised kaasmaalased ja kannavad ha- bet vaid vanas eas. Rootsi-poolset Soome lahel, sh Venemaa Soome alad, on palju sadamaid ja kaubalinnu elanud kaua naabritega kauplemise vaimus, mis vaatamata sellele, et maa pole nii viljakas kui üle lahe asu- val Ingeri- ja Eestimaal, on ometi inimesed teinud rikkamaks ja sellest tulenevalt ka puhtamaks ([Thomson] 1796: 96–97).

Siinkohal sobib tsiteerida 1793. aastal ilmunud saksakeelse väljaande tõlkija eessõna:

Suur hulk inglise reisijaid uurib väga harva maad, kuhu nad sõita soo- vivad, tutvuvad harva enda või teiste poolt kogutud teadetega, tunnevad vähe või üldse mitte selle maa ajalugu ja geograafiat, lahkuvad oma armsalt saarelt, olles täiesti koormatud oma isamaa talumatutest aru- saamadest – ning hindavad sama mõõdupuuga kõike, mis nende silma ette satub [---] (Swinton [Thomson] 1793: VII).

Tõlkija märkus on kirja pandud vastukaaluks autori eessõnas avaldatud arva- musele, et reisikirjelduste lugejaid ei huvita pikad biograafilised, ajaloolised või filosoofilised üksikasjad, vaid reisija enda tähelepanekud ja emotsioonid, eelkõige aga kogu ühiskonna, nii kõrgklassi kui ka lihtrahva kommete, tavade, riietuse, elulaadi, majapidamise, meelelahutuse kirjeldused (Swinton [Thom- son] 1793: IV).

Käsitletud 18. sajandi reisikirjanike seas on erandlik Danzigist pärit ja Königsbergis õigusteadust õppinud valgustuskirjanik Karl Feyerabend (u 1775 – u 1829). Tema neljaköitelise *Kosmopoliitiliste rännakute* 3. osa kirjeldab rännakuid Eestimaal 1797. aastal. Ta suhtub silmapaistva positiivsusega Balti provintside põlisrahvastesse, eeskätt eestlastesse, vähemal määral lätlastesse ja liivlastesse. Kirjaniku valgustusideaaale peegeldab ristiusustamise eelse nn kuldaja, muinaseestlaste vaprusse idealiseerimine. Eestlase keskseks loomumomaduseks pidas Karl Feyerabend rahvuslikku uhkust, nad erinevad selle poolest “silmatorkaval moel” naabritest liivlastest ja lätlastest:

Kus nood orjalikult lömitavad, seal säilitab eestlane teatud rahvusliku uhkuse, mida seni ükski ahel pole suutnud kammitseda; kus nood on allahetlikkuses tummad, seal haub eestlane külmalt ja salamisi kättemaksu ning tasumist [---] (Feyerabend 2004: 31–32, 41).

Juba eestlase välimus osutavat kindlameelsele mehele. Teiseks eestlaste rahvuslikuks vooruseks nimetas ta “vankumatut truudust”. Mis põhjustas autori eestlaste-lembuse, on üksnes reisikirjelduse põhjal keeruline selgitada. Karl Feyerabend rändas peamiselt jalgsi. Paraku ei peegelda tema kirjeldused vahetut kogemust kohtumistest põlisrahvuse esindajatega, nagu võiks niisuguse rändamisviisi juures eeldada, vaid teiste autorite tööde kasutamist. Ta on korduvalt viidanud oma headele suhetele Merkeliga ning tema tööde kasutamisele kosmopoliitiliste reiside kirjeldustes.¹²

Karl Feyerabend kirjeldas põhjalikult eestlaste välimust: kehaehituse poolest “keskmist inimtõugu”, ei ilusad ega inetud; keskmisest veidi lühemad, kõhetu keha, kahvatupruuni näo ja kõrgete põsesarnadega; elavate siniste silmadega, läbitungiva terava pilguga; läikivmustade või helekollaste juustega, mitte kunagi pruunidega ning sama värvi pügamata habemega. Eestlaste rõivad olid silmatorkavad, need sarnanesid autori sõnul 11. ja 12. sajandi auväärse patriarhi riietusega: tumepruun, poolde säärde ulatuv lai volditud rüü, sellel messingpannaldega kaunistatud nahkvöö; selle all kehale liibuv kitsam rüü või kasukas ning vasakul küljel rippumas tuppe pistetud nuga. Eestlase suverõivas koosnes kergest linasest rüüst. Jõukamatel eestlastel oli valge villane pealiskuub, mida kanti vaid pidulikel puhkudel. Naised kandsid meestega sarnast pruuni pealiskuube, nende alusrõivas oli peenest linasest või villasest kangast. Kõige rikkamad eestlased kandsid pidude puhul hõbeprosse ja -kette, lihtsamateks eheteks olid klaaspärlid kaelas (Feyerabend 2004: 36–37).

Üllaid iseloomumadusi leidis Karl Feyerabend eestlaste juures veelgi, nende hulka kuulusid loomulik autunne ja vaprus. Rõhumise surve muutasid eestlaste üllad loomumadused kurjuseks ja kättemaksuhimuks; positiivsed vaimumadused nagu teravmeelsus, tundlikkus ja vastuvõtlikkus kõige

meeldiva suhtes on eestlasest rõhumise survel kujundanud aga “varga, röövli, mõrtsuka, joodiku ja ülepea äärmiselt kõlvatu inimese, kes oma liialdustes mingit mõõtu ei pea ning keda tema pahedes millegagi tagasi hoida ei saa” (Feyerabend 2004: 39–40).

Eestlaste eluviisi kirjeldas K. Feyerabend võrdluses lätlastega – elati küla-kogukondadena koos, mitte eraldi hurtsikutes nagu lätlased; mõlemad rahvad olid igapäevaste vajaduste osas vähenõudlikud (eluruumid, toit); pulma- ja matusekombed olid mõlemal rahval sarnased.

Eestlaste keel ei kõla halvasti, [---] – Ka eestlased on luuletajad nagu lätlasedki. Nende laule lauldakse kahe kooriga ning üks koor kordab igat värssi, mida esimene on laulnud. Harilikult lõpetatakse iga värss naeruväärse väljendiga kaasike, kannike [Kaßike, Kannike], väljend, mille tähendust isegi eestlane ei oska nimetada (Feyerabend 2004: 42).

Pärast põhjalikku reisimist Skandinaaviamaades ning Venemaal aastatel 1797–1799 siirdus hollandlane Johan Meerman (1753–1815) 1800. aasta kevadel läbi Balti kubermangude koju Hollandisse. Narvast Tartusse sõites märkis ta:

Liivimaal on ümbrus meeldivam ja vaheldusrikkam kui suuremas osas Eestimaal; samal ajal on siin ka külad arvukamad ja maa säästlikumalt asustatud. [---] Postmeistrid räägivad kõik eranditult saksa keelt; maa-keel on aga, pikalt ka Liivimaal, eesti keel [Estnisch], soome keele dialekt (Meerman 1810: 502–503).

Päriselanike iseloomustamisel keskendus Johan Meerman nende välimusele, kriitiline oli ta soomeugri rahvuste esindajate suhtes:

Pruugib vaid talumeeste koledatele nägudele ja sassis juustele pilku heita, et taas ära tunda Hamina ja Viiburi ümbruse vene soomlased; naiste näod on veidi vähem inetud kui meestel (Meerman 1810: 503).

Tartus peatudes külastas J. Meerman siinse luteri kiriku (arvatavasti on jutt Tartu Jaani kirikust) esmalt saksa- ja seejärel eestikeelset teenistust. Eestikeelse teenistuse ajal oli kirik puupüsti täis, autori muljed keerlesid taas eestlaste välimuse ümber:

[---] vaevalt nähtaks ükskõik missuguses Euroopa osas sama inimeste, eriti meeste, arvu juures nii palju looduse poolt ebaõnnestunud nägusid ja koledaid juukseid. Enamus naisi kandis mingit võruseelikut [eine Art Reifrock]; juuksed muutsid nad vähem inetuks, kuna olid taha palmikusse punutud; mõned eesti lambakarjused [Schäferinnen] olid sellesse põiminud roosakaspunaseid linte, teised olid punase rätiku ümber pea sidunud (Meerman 1810: 505).

Reisi jätkates jõudis Johan Meerman Volmarisse, kirjeldas seal kohatud lätlaste väljanägemist ning võrdles neid põhjapoolsete naabritega:

Lätlased, kes asuvad Liivimaa lääneosas ja kogu Kuramaal kuni Preisi piirini, on tööpoolest täiesti erinev inimtõug kui inetud eestlased või soomlased; mehed, kuigi nad mitte millegagi, ka mitte riietuses, eriti silma ei paista, ei näe vähemalt ebameeldivad välja; nende juuksed on pruunid ja siledad (Meerman 1810: 510–511).

Meermani väitel kinnitati talle kõikjal, et “lätlasi on kergem suunata kui eestlasi (*mit den Letten mehr auszurichten sey*), et nad sobivad teenijateks kaugelt paremini ja õpivad kergemini saksa ja muid keeli; eestlane seevastu näib seisvat inimkonna ühel alumistest astmetest nii välimuselt kui ka vaimujõult, kuigi nende iseloom pole halvem kui lätlastel”. Siin on Meerman lisanud joonealuse märkuse, et ta ei saa nõustuda selle väitega, kuna “soomlastel ja ka eestlastel on suured kaasasündinud anded, mis kahjuks! õnnetu saatuse tõttu, mis alandas suurepärase rahva orjadeks, pole korralikult arenenud” (Meerman 1810: 511).

19. sajandi esimese poole reisikirjeldused

Huvitaval kombel ei leidu 19. sajandi esimese veerandi reisikirjeldustes kuigi palju põlisrahvuste kirjeldusi. Küllap peegeldab see üldist tendentsi (vt tabel 1), kuna Euroopa sõjalis-poliitiline olukord ei soosinud reisimist. Reisimise aktiivsust mõjutas reisiolude paranemine, sh aurulaevade liiniliikluse sisseadmine alates 19. sajandi teisest veerandist Peterburi, Londoni ja Saksamaa sadamalinnade vahel. Reformijärgsete kirjelduste valdav enamus oli politiseeritud ning arutles talurahva pärisorjusest vabastamise tagamaade, mõttekuse ja tulemuste üle. Teiseks oluliseks arutlustemaks olid keskvoimu juhitud venestamise ilmingud.

1805. aastal reisis Balti kubermangudes saksa kirjanik Johann Gottfried Seume (1763–1810). Ta rändas osaliselt jalgsi, nauditav on tema Tartust Põltsamaale ette võetud jalgsimatka kirjeldus. Võiks arvata, et niisugusel viisil rännates on kontakt põliselanikega kõige vahetum ja tihedam, kuid paraku leiame tema reisikirjeldusest vaid põgusa eestlaste kirjelduse. Arutledes Venemaa rahvahariduse nõrkuse üle, jõudis kirjanik põlisrahvaid puudutava orjuse kriitikani:

Orjandus ei võimalda avaliku õigluse ühtki käsitust; ja ometi on see orjus, mis hoiab kogu aadli nii kindlana. Nn uus talupoegade kohus¹³ on vahend, mille abil aadlik hoiab nii palju korda oma pärisorjade seas, kuivõrd ta vajab seda oma eesmärkideks. Kui ma valin kaasistujad ning

soovi kohaselt panen kohale või kutsun tagasi, valitsen ma selle kaudu ka kohut (Seume 1987: 45).

Jõudnud Paidesse, nimetas Seume Jüriöö ülestõusu käigus seal toimunud eestlaste saadikute tapmist: mind sõidutati Paidesse, kohta, kus praeguste mõisaomanike esiisad kunagi usu ettekäändel töid vabale rahvale viletsuse ja orjuse (Seume 1987: 50). Peterburi reisisid võrdles Seume Läänemere provintse ja Ingerimaad. Viimane näis küll vaesem, kuid taluhooded nägid välja paremad. Majad Ingerimaal polnud sünged, nukrad suitsutared, mõnel majal oli ka korsten. Niisuguse erinevuse peamiseks põhjuseks pidas ta venelastest elanikke: “[---] venelane on kõikjal toimekam ega lase ennast kunagi nii maha suruda kui lätlane ja eestlane” (Seume 1987: 64).

Põgus 19. sajandi alguse eestlaste kirjeldus pärineb Saksamaal õigusteadust õppinud Christian Müllerilt, kes viibis Venemaal aastatel 1810–1812. Peamiselt Peterburi olustikku tutvustava reisikirja üks osa on pühendatud 1811. aastal koos sõbraga ette võetud Tallinna-reisile. Müller rõõmustas suurlinnast vabane-mise ning Eestimaa kauni looduse üle, kuid mitte siinse kultuurmaastiku üle:

Ka sellel maal, nagu suuremal osal Venemaast, pole mittevabade elanike [nichtfreie Einwohner] vähese jõukuse tõttu kaugeltki sellist veetlust kui Saksamaal, eriti meie ilusate külade ja inimeste poolest rikkal Saksi- ja Frangimaal, [---] (Müller 1813: 416–417).

Tallinnast saadetud kirja lõppu lisas Müller eesti luule näite (*eine Probe esthnischer Poesie*), kommenteerides seda järgnevalt:

Et eesti keel on üks kõige kaunikõnalisemaid ja samas imponeerivamaid olemasolevaid [keeli], on Kotzebue jutustanud saksa publikule juba kuskil oma töödes, ka sina saad seda varsti teada (Müller 1813: 443).

Sõbrale saatis ta “õnnetu armastaja eestikeelse laulukese (*esthnisches Liedchen*)” ning õpetas seda lugema täpselt nii nagu on kirjutatud.

*Tyo tassane iahelde
Olle armas minnulæ,
Biaoicis bia nercis
Nercis gaudis minnulæ.
Aga Tyo oicis jellæ
Sure issa roggo aias
Tenna paistas pai me selges
Omme pilbe Kattega.
(Müller 1813: 443–444)*

George Matthew Jones (1785?–1831) oli Briti mereväe kapten, kes 1818. aastal erru minnes pühendus reisimisele Euroopas. 1823. aastal saabus ta Venemaale, ja Peterburist tegi reisi Tallinnasse. Märkides erinevust Balti kubermangude ja ülejäänud Venemaa vahel, kirjutas ta, et “elanikud naudivad privileege, mis on mujal Venemaal tundmatud; 1815. aastal alustas imperaator oma armastusväärset ja vabameelset, kuid halvasti läbimõeldud ja liiga kiiret plaani pärisorjade vabastamiseks (*manumitting the serfs*). Seni on see tekitanud kõigis osapooltes paksu verd, saavutamata ka kõige vähemal määral loodetud head; talupojad on muutunud rahulolematumateks, laisemateks ja jultunumateks” (Jones 1827: 477–478). Oma väite illustreerimiseks kirjeldas Jones ebaviisakaid talumehi Eestimaa lumistel maanteedel (reis Tallinna toimus veebruaris) ning võrdles seda aupaklikkusega, millega Venemaa teistes piirkondades võõraid koheldi. Järgnevalt kirjeldas ta Tallinna–Narva maanteel, Chudleigh (Voka) postijaamas kohatud ohvitseri, kelle teenrit olevat eestlastest talumehed peksnud. Küsimusele, kas ta ei soovi talumehi karistada, vastas ohvitser, et “sellest pole kasu, sest me ei saa ennast pidada Venemaal viibivaks” (Jones 1827: 478). Jonesi süüdistused eestlaste vastu tunduvad selgelt liialdatud, kuid teatud kuvandi kujundamisel ei mängi rolli selle vastavus tegelikkusele. Vaimukalt kirjeldas Jones Eestimaal kohatud talumeeste välimust:

Venelase otsusekindla väljanägemise, tema palja kaela ja hoolikalt lõigatud juuste asemel, olid nad [eestlased] kõhetud ja armetud, pikkade räpaste õlgadeni rippuvate sirgete juustega; tõepoolest, erinevus oli nii suur, et ma söändaksin öelda, üks niisugune Nevski prospektil oleks sama suur vaatamisväärsus kui vorschick Bond Street'il (Jones 1827: 478).

Šotlasest reisikirjanik William Rae Wilson (1772–1849) reisis ajavahemikus 1826–1828 Peterburi. Teel nähtud põliselanike ja nende elupaikade kirjeldused on lühikesed, kuid usutavasti sündinud autori isiklikust kogemusest, kusjuures pidevalt võrdles ta nähtut kodumaa erinevate piirkondadega. Teel Riias Peterburi eestlaste asualale jõudnud W. R. Wilson kirjeldas Kuigatsi läbimise järel kohatud eesti lapsi:

Selles piirkonnas on lapsed, samuti kui Savoys ja Šveitsis, nii moonutatud ja rietatud vana inimese moodi, [--], ka nende näod sarnanevad paavianiga (Wilson 1828: 197).

Tartust teed jätkates kohtas ta põllul töötavaid eestlasi ning kirjeldas nende välimust:

[--] [naised olid] rietatud mingitesse pikkadesse kleitidesse [long chemise], mis olid üles keeratud, et mitte takistada nende liikumisvabadust; oli näha, et nad kandsid pükse [trousers]; [--]. Peas kandsid nad värvitud

õlgedest peakatet [plating of variegated straw], midagi kroonitaolist; [---] [jalas] polnud neil ei kingi ega sukki. Üldiselt oli nende välimus metsik ja ebatõeline [fantastic], ning nende elamud nägid sama tahumatud välja kui nad ise, hoonetel polnud muud korstent kui väike aken, mille kaudu suits väljus; ja sageli tuli seda [suitsu] aknast nii paksult, et esmalt arvasime, et maja põleb. [---] majad on tahmast täiesti mustad ja neil on ebatavaline välimus. Ka ukсед olid nii madalad, et ükski keskmist kasvu inimene ei saanud neisse tagasihoidlikesse elamutesse siseneda ilma sügavalt kummardamata, vastasel korral maksnuks laup tema uhkuse eest (Wilson 1828: 204–205).

Reisi jätkates jõuti Peipsi järve ääres asunud vene külasse (*village of Sornou*).¹⁴ Kuigi Wilson otseselt ei võrrelnud eesti ja vene küla, on kirjelduste erinev toon ilmne. Meestel vene külas olid pikad habemed, naised kandsid lambanahast kuube (*coat*). Kõigil olid suurepärased hambad, lapsed olid tugevad ja kenad ning jooksid särgiväl ringi (Wilson 1828: 205).

19. sajandi teise veerandi reisikirjeldustes leidub veel mitmeid Peipsiäärsete vene külade kirjeldusi. Vene ja eesti külade võrdlus jäi selgelt viimaste kahjuks ning sellel olid sügavamad ajaloolised ja sotsiaalmajanduslikud põhjused. Nähtud Peipsiäärsed vene külad olid mõisaga lõdvemalt seotud ja otsesest mõisaorjusest vabad kalurikülad. Põlluharijate elulaad erines (rohkem koduloomi, viljakasvatusest tulenev vajadus rehe järele jms) kalurite elulaadist. Ka Peterburi kubermangu vene talupojad polnud enamasti mõisa teoorised, vaid obrokitalupojad, kes teenisid ulgtöödel käimisega, olid liikuvamad ja ettevõtlikumad. Peterburi kubermangus, sh Ingerimaal, domineerisid udelli- ja kroonutalupojad, eramõisnikke oli vähem ja balti tüüpi teoorjuslikke mõisamajapidamisi seetõttu harva.

1828. aasta oktoobris reisis Saksamaalt Tartusse ülikooli keemia- ja farmaatsiaprofessori kohale asunud Friedemann Goebel (Göbel) (1794–1851), kes Saksamaale jäänud perekonnaga suhtles kirja teel. Tema kirjad publitseeriti 20. sajandi alguses, siinses töös on kasutatud 1828. aasta lõpuni Tartust saadetud kirju. Fr. Goebeli ülimalt positiivne suhtumine uude kodumaasse kandus ka siinsete põliselanike kirjeldusse. Tartu turul kaubelnud eesti talupoegi kirjeldas ta järgmiselt:

Igal Liivimaa talupojal on oma väike hobune ning vanker ja saan ja nendega toob ta kauba linna. Maarahvas on heatahtlik, kuid laisk; kui vanker on kaupa täis, istub mees ometi veel koorma otsa ja vaene väike hobune (see on puhas leedulane) peab vedama. Talupojad, mehed ja naised, näevad terved välja, on üks lühem, kuid laiem, jässakam inimtõug. Nende lauludes on midagi uhket; harva näeb siin talupoega, kes on

küürakil või liigub kohmakalt, nagu see on tavaline Saksimaal. Nende juuksevärv on tähelepanuväärne; enamus on blondid, olen aga palju näinud loomuliku läikega, puhast, õlgkollast juuksevärvi. Paljudel on habemed. Naised kannavad karusnahku samal viisil kui mehed, nii et tihti pole lihtne vahet teha. Pärisorjus Liivimaal on täielikult kaotatud, samuti Eesti- ja Kuramaal (Goebel 1902: 56).

Friedemann Goebel puutus kokku ka Tartus elanud eestlastega ja kiitis eestlastest majateenijaid:

Seejuures on eestlased väsimatud ja visad (Goebel 1902: 55); Olen mõtelnud siinsete teenijate üle: nad pole nii osavad kui sakslased; nad on laisemad ja tihti on keel puudulik. Toiduga on nad leplikud; nad söövad täiesti musta leiba, täpselt nagu soldatileib [Commisbrod], ja nad saavad liha, kuigi see siin erakordselt odav on, supi sisse üks kord nädalas, tavaliselt pühapäeviti. Seejuures on nad rõõmsad ja heatahtlikud olevused. Saksamaal kaebavad teenijatüdrukud niisuguse palga juures ah ja oh! [---] – Eestlased, eriti aga venelased on väga õpivõimelised: mida nad kord näinud on, teevad järele (Goebel 1902: 66).

1830. aastal reisis läbi Balti provintside Peterburi saksa vaimulik Johann Friedrich Woltmann (1801–1858), kes vaatles Balti provintse ühtse tervikuna. Olles teinud pikema ekskursi piirkonna ajalukku, kiitis J. Fr. Woltmann valgustusajastut ja Aleksander I pärisorjuse kaotamise eest Balti provintsidest ning soovitas ajaloo huvilistel lugejatel kätte võtta Merkeli teosed (Woltmann 1833: 28). Woltmann pidas oluliseks põlisrahvuste keeli ja tundis piirkonna elanike etnilist paiknemist: läti keelt räägiti Kura- ja Liivimaal ning Valga juures, Riia ja Tartu vahel, oli lätlaste ja eestlaste piir. Eesti keelest teadis ta numbreid *kix, kax, kolm* ning seda, et eestlane tõestas Itaalias oma emakeele ilusat kõla lausega *Soida tassa ülla silla*. Eesti laulu näitena soovitas ta lugeda Herderi rahvalaulude kogumikust *Stimmen der Völker in Liedern*¹⁵ laulu “Klage über die Tyrannei der Leibeigenen”, mida Herder ise oli nimetanud “mitte kirjanduslikuks, vaid ägava rahva tõeliseks ohkeks”. Woltmanni reisikiri kujutab talupoegade pärisorjuse kestmist pärast reforme, tõmmates paralleele erinevate Balti provintside vahel:

Lugeja meenutab meie varasemaid märkusi Kuramaa kohta [Kuramaa aadlikke nimetas ta barbarite jõuguks] ega vaja selle juurde selgitusi. Eestlaste vabadus on umbes sama kaugele edenenuk kui lätlaste oma (Woltmann 1833: 59–60).

Eestlaste välimust kirjeldas ta järgmiselt:

Eestlased nagu lätlased on keskmist kasvu, küllalt kõhnad, neil on väikesed sünged silmad, etteulatuvad põsenukid ja hõredad linakarva juuksed. Suured voorused ja pahed on neile võõrad, vaid viinajoomises võistlevad nad venelastega. Naised näivad mehi ilult, toimekuselt ja elavuselt ületavat, mis pole ei venelaste, ega üleüldse inimeste ja loomade juures reegliks (Woltmann 1833: 59).

Peipsi ääres kirjeldas Woltmann sealset vene küla, kuid ei võrrelnud seda eesti küladega. Kiites vene talumajade puhtust, “vähemalt pühapäeviti”, lisas autor teravmeelselt:

[--], kuid Venemaal näeb puhtus välja teisiti kui Saksamaal, nimelt tundub, nagu oleksid läikivad lauad, seinad ja inimeste näod pühitud üle rasvaste lappidega (Woltmann 1833: 63).

Briti reisikirjanik ja anglikaani kiriku pastor Charles Boileau Elliott (1803–1885) reisis 1830. aastal Skandinaaviamaades ja Venemaal ning pöördus tagasi Inglismaale Balti provintside kaudu. Raamatu eessõnas viitas autor võimalikele ekslikele seisukohtadele rahvuste kirjeldamises:

Autori vaatluse tulemusel kogunenud faktid esitatakse tõlevastavalt; kuid seisukohti, mis puudutavad rahvuse iseloomu [national character] ja kodanike tegevust [civil institutions], ei saa pidada võrdselt usaldusväärseks. Need on esmase mulje tulemused; ning vajavad kinnitamist järgneva kogemuse või teiste tähelepanekute kõrvutamisel (Elliott 1832: VI).

Tehes põgusa ülevaate Balti provintside põlisrahvuste päritolust ja uskumustest, pöördus Elliott reisil kogetu juurde. Eristamata etnilisi ja piirkondlikke erinevusi, kirjeldas ta Balti provintside põliselanikke ja asuala järgmiselt:

Päriselanikud on luterlased. Eestimaa lõunaaladeni on näha väga vähe kreeka kirikuid. Inimeste välimus erineb suurel määral venelastest: nad meenutavad rohkem rootslasi. Sarnaselt neile on ka nemad vabad. [--] Siin ja seal külad, mis koosnevad viiest või kuuest majast, asuvad üksteisest eemal ning on eraldatud taimestikuga nagu väikesed oasid liivatasandikul. Hütid pakuvad rändajale armetut ulualust. Kahjuritest kubisev voodi, kaetud lehtedega täidetud madratsi ning purjeriide-sarnase linaga, on tavaline öine puhkepaik. Valgust saadakse vaiguse kuuse laastust. Põrandale on puistatud kadakaoksad, millega ma olen nii harjunud, et mulle see lõhn isegi meeldib. Niisugused on inimeste kombed ja tavad nagu ka maa üldine iseloom Balti mere sellel kaldal, meenutades vastaskallast (Elliott 1832: 419–421).

Šoti kirjanik Leitch Ritchie (1800–1865) külastas 1830. aastal Venemaad ja läbis Peterburi sõites kolm Balti provintsi, Riist teekonda jätkates kirjutas ta:

Liivimaa maastik ei erine märkimisväärselt Kuramaa omast; ja inimeste kombed, kuigi nad pärinevad erinevast rassist [race], on üsna sarnased. Liivimaa talupojad on siiski üksikuma [eluviiisiga] kui kuramaalased. Nad ei ela külades, vaid jätkuvalt esivanematelt päritud eraldiasuvates taludes. Mõlemate põhitoiduks on must rukkileib ja odrakört, millele lisatakse juurvilja ja parematel aegadel ka sealiha (Ritchie 1836: 32).

Põliselanike staatuse kohta väitis Ritchie, et kuigi Kura-, Liivi- ja Eestimaa talupoegi peetakse vabadeks, kuna nad ei kuulu ei maa juurde ega aadlikele, siis tegelikkuses nad alles liiguvad vabaduse poole: nad ei saa vabalt valida ametit ja peavad jääma maaharijateks, kuni provintside elanike arv saavutab teatava taseme. Ta ennustas, et “50 aastat hiljem leiab Venemaa Balti provintsidest rändaja eest vaba ja õitsva talupoegkonna” (Ritchie 1836: 37, 39). Võrreldes põliselanike meelelaadi, kirjutas Ritchie:

Tänapäeval on Liivimaa poolenisti lätlastega, poolenisti eestlastega asustatud, ja viimaste kohta öeldakse, et nad on säilitanud vaenulikkuse sakslastest peremeeste vastu. Kuramaalased on leplikumad; ning lätlased on alles vaevu ärganud apaatia ükskõiksusest (Ritchie 1836: 40).

Tartust teekonda jätkates kohtas Ritchie eestlasi ning kirjeldas inimesi ja nende elupaika väga negatiivsetes toonides:

Tartust lahkumisel nägin väga ebameeldivaid eksemplare eesti talupoegade hulgast. Need olid tosina jagu noori naisi, kes sarnanesid üksteisele nagu õed. Kõigil olid ühesugused kammimata kollased õlgadele langevad juuksed, heledad mõttetühjad silmad ja kalakarva [fishy] jume; nad kõik olid rietatud rõivastesse, mis ebaloomulikult varjasid nende kehakuju, et mõne aja kahtlesin nende soolises kuuluvuses.

Järgmisena äratas mu tähelepanu paremale poole teed jääv küla, kui niisugust asja on õigus üldse külaks nimetada. See koosnes 30-st või 40-st kõige armetumast hütist, mida võib ette kujutada, kõigist neljast küljest avatud tuulele ja ilmastikule, ning siiski oli igaihes neist kahtlemata keskne paik, kus perekond võis soojas ja mustuses redutada. Need hooned olid ehitatud ilma igasuguse plaanita; ja ka kõige algelisemat tänavajäänust polnud võimalik leida. Justkui inimesed, kuigi sunnitud elama ühiskonnas, oleks igaiüks otsustanud säilitada oma üksilduse ja eelkäijatelt päritud erilise iseloomu [--]. Teatud määral oli see omane kõigile Tartu-Narva tee äärde jäävatele küladele; [--] (Ritchie 1836: 40–41).

Vastukaaluks kirjeldas ta Peipsi ääres nähtud vene küla:

Majad olid sarnaselt kõigile vene küladele, mida näinud olime, ehitatud kooritud männitüvedest [---]. Majad seisis viiluga maantee poole, omavahel ühendatud laiade väravate või taradega [---]. Kõik oli ühetaoline, puhas ning üldmulje mitte ainult meeldiv, vaid ilus (Ritchie 1836: 42).

Üks tuntumaid Läänemere provintse käsitlevaid reisiraamatuid on briti kirjaniku ning kunstikriitiku Elizabeth Eastlake'i (Rigby) (1809–1893) 1841. aastal anonüümselt ilmunud kaheosaline *A Residence on the Shores of the Baltic*.¹⁶ Raamat oli populaarne, sellest anti välja kordustrukke ning tõlgiti saksa keelde. E. Eastlake külastas Eestimaal abiellunud öde ning viibis Vene- ja Eestimaal 1838. aasta sügisest kuni 1841. aastani.¹⁷ Raamatu teine trükk on illustreeritud autori maalide järgi tehtud gravüüridega. Elizabeth Eastlake viibis Tallinnas, külastas erinevaid Eestimaa mõisaid ja tegi ringsõite Lääne-Eestis. Tema kokupuuted eestlastega toimusid enamasti mõisates – ta kirjeldas mõisateenijaid, külastas koos mõisarahvaga taluperet ja kirjeldas eestlastest kirikulisi. Kirjeldamislaad kaldus romantismi ja võib arvata, et eestlaste olukorda näidati talle ilustatud kujul, mida tuleks E. Eastlake'i kirjeldusi lugedes arvesse võtta. Ka eestlastest tehtud joonistused peegeldavad modellide idealiseerimist. Kord saadeti talle naabermõisast joonistamiseks modell, pikk ilus eesti talumees, kaasas teade, et “saadeti parima väljanägemisega talumees”, kellega mõis sai uhkustada, et esindada oma klassi näojooni ja riietust ([Eastlake (Rigby)] 1841: 181).

Õemehele kuulunud mõisas oli nn rahvatuba (*Volkstube, or people's room*), see oli tuba, kus alamastme teenijarahvas söömas käis, teenijatüdrukud ketrasid ja räägiti külauudiseid. Eestlaste kirjeldustes pälvis suuremat tähelepanu nende välimus: ketravatel tüdrukutel olid seljas triibulised seelikud, tuhmid sinised või hallid riidest jakid ja nende kollakaspruunid juuksed langesid õlgadele.

Mõne juuksed olid nii heledad, et sarnanesid linakiudude värvile nende vokkidel, ning need, nagu rääkis majapidajanna meile vigases saksa keeles, on need kõige kindlamad abiellujad, kuna linakarva juuste vastu on talupoegade südamed võimetud ([Eastlake (Rigby)] 1841: 142).

E. Eastlake nimetas nähtud ketrataid kaunisteks (*picturesque*), kuid mitte eriti puhasteks ja kutsuvateks (*inviting*).

Elizabeth Eastlake'i palvel külastati üht mõisa talumajapidamist. Sõideti “tööka mehe, austusväärse eestlase” tallu kolme versta kaugusel. Nähtut kirjeldas autor järgmiselt:

Maja oli ühekordne ehitis, ehitatud jämedatest tahutud palkidest, mis hõivab sama palju ruumi kui meie ruumikad kahekordsed vanamoelised

talumajad [---]. Selles vahekäigus [sissepääsu juures] sagisid ringi ja röhkisid äärmiselt räpane emis ja kari väikseid põrsaid koos mõne teise väikese loomaga, kes lähemal uurimisel osutusid meie võõrustaja noorteks perekonnaliikmeteks. Sisenemiseks astusime üle kõrge paku, läbi ava, mis on küllalt avar Lamberti jaoks,¹⁸ kuid vaevalt piisavalt kõrge 12-aastasele lapsele, ilmselt kohandatud rohkem neljajalgsetele kui inimestele. Majja sisenenud, olime sunnitud mõned minutid ootama, et silmad pimedusega kohaneksid või silmist kaoks vesi, mille puusöe terav ving tekitanud oli, kui esimese asjana märkasime linast riidet kuduvat õitsvat talutüdrukut, pimeduses, milles me vaevu suutsime eristada kangastelgi. Tuba oli vähemalt 25 jalga pikk; musta muldpõrandaga, puistatud üle kuuseokstega, olulisemaks objektiks toas oli suur ahi. See oli viimistlemata kividest, eenditega tohtu müüritis, mis kõrgus kuivade laetaladeni, seda mööda ronis üles ja alla teine pesakond lapsi, kuna kõige kõrgemal endil magas imik. Toa kahes küljes, põrandast umbes kahe jala kõrgusel, oli konsoolile toetuv puust lavats [projecting shelf of wood], millele puistati ööseks öled ja kasutati perekonna voodina ning päeval majapidamise tarbeks [---]. Majal polnud korstent ning valgus tuli madalast uksest. Edasi oli veel kaks tuba, sellest palju väiksemad, mõlemas tuhmist klaasist aknaruut ja mõned mööbliesemed – paar tooli ja riidekirst. Sama katuse all elasid väike hobune ja teised kariloomad. Selles kõiges polnud midagi tülgastavat – karm toit ja sõltumatud kombed, – ning kui me lahkusime, tegime väikesed räpased sasipäised lapsed väga õnnelikuks mõne prantssaiaga, hõrgutis, mida nad näevad palju harvem kui meie vaesed lapsed kooki ([Eastlake (Rigby)] 1841: 183–185).

Järgnevalt kirjeldas autor mõisa- ja talumajapidamise toimimist ning põliselanike teotöö jätkumist maakasutuse eest tasumisel. Ta väitis, et talupoegade vabastamisega (*the act of enfranchisement*) Eestimaal ei kaasnud tulemusi, millega arvestasid ühelt poolt sõltumatuse ja teiselt poolt pärisorjuse pooldajad:

[---] vabastamise õnnistus anti eesti talupojale enne, kui ta oli suuteline aru saama selle tähendusest, kuid õigupoolest tuleb rahvale selline eesõigus anda pigem liiga vara kui see võetakse endale jõuga liiga hilja ([Eastlake (Rigby)] 1841: 187).

Põhjalikult kirjeldas E. Eastlake eesti talupoegi külakirikus toimunud eesti-keelsel jumalateenistusel:

Me leidsime talupoegade reed seismas tihedalt kahes reas piki teed nagu tõllad ooperimaja ees hommikukontserdi ajal; ja sisenedes läbi tiheda rahvahulga, mis tugevasti haises lambanahksete rüüde ja suitsu järele,

milles nad elavad, istusime perekonna kirikupinki rõdul, kust alla vaadataes nägime igat tooni blondidest ja pruunidest inimpeadest areeni – musti oli üksikuid ja halle üldse mitte; kuigi kortse, moonduvad jäsemeid ja teisi enneaegse vanaduse märke oli ülikülluses ([Eastlake (Rigby)] 1841: 191).

Järgnevalt kirjeldas ta eestlastest kirikuliste väljanägemist:

Kõik mehed olid ühel pool, nende sünnist saadik kääridest puutumata pikad juuksed olid keskelt lahku jagatud ja langesid õlgadele; naised teisel pool kiivrikujuliste kõigis värvides säravate tanudega [helmet-shaped caps], kirevad paelad ja heledad lokid segiläbi alla langemas; mõnel oli kogu see toredus kaetud valge, üle otsmiku seotud rätikuga, mis langes rikkalikes voltides põskedele ning õilistas lihtsaid näojooni. Ilu oli seal vähe: siin ja seal rahvahulgast paistmas noor punetav põsk ja särav silm, kuid enamus olid pigem tavalised kui inetud. Esimene mulje sellest tihedast, silmatorkavalt vaesest rahvahulgast oli hingele peaaegu valus ([Eastlake (Rigby)] 1841: 191–192).

Kirikuliste hulgas oli ka laulatuseks ehitatud pruut, kelle erakordset välimust autor värvikalt kirjeldas, ta oli “sõna otseses mõttes koormatud kõikide lintide, rätikute ja seelikutega, mida tema ise või tema naabrid suudavad koguda, [---] kuni mõrjsja näeb välja nagu kihelkonna kõndiv mustirraamat” ([Eastlake (Rigby)] 1841: 193).

Eastlake kirjeldas eestlaste maausku:

Ürgsetel aegadel kummardasid eestlased peaaegu sama palju jumalaid kui oli objekte looduses ja eesmärged elus. Neil olid päikese ja kuu jumalad, kalapüügi ja jahi jumalad, heade saakide jumalad, ja heade teekondade jumalad; samal ajal, sarnaselt kõigi rahvuste uskumustele, oli neil ülem ja nähtamatu jumalus nimetusega Jummal, nimetus kanti üle kristlikule Jumalale ning on pärandunud tänapäeva – sõnad Jummal aga või Jumal olgu sinuga öeldakse tervituseks ja hüvastijätuks ning on esimene arusaadav lause, mida võõras peab meeles nende pehme keele kiirest vulinast [quick babble of their gentle language] ([Eastlake (Rigby)] 1841: 198–199).

Ta tegi põhjaliku ülevaate provintsi ristiusustamise käigust ja kiriku ajaloost, kusjuures tema poolehoid ja kaastunne kuulus maa põliselanikele. Kirjeldusest ei puudunud poliitiline hoiak, nimelt teatas ta, et “kahetsusväärne kiriku ajalugu” sai pöörde ajast, mil “Eesti koondati kaitsva Vene skeptri alla” ning sealt alates on kirikukorraldus püsinud stabiilne, talupoegi õpetatud ja nad on muutunud agarateks kirikuskäijateks ([Eastlake (Rigby)] 1841: 204–205).

Arusaadavatel põhjustel vaatlus Elizabeth Eastlake eestlastest talupoegi mõisnike-maaomanike poolelt. Siin tõi ta välja erinevuse mõisate vahel, mille

omanikud vaheldusid pidevalt ning mõisate vahel, mis olid sama perekonna omanduses olnud mitmeid põlvsiid. Esimeste puhul ei saanud mõisnike-talupoegade suhetes kujuneda vastastikust seotust ja talupoeg oli “tõepoolest nürimeelene loom”; teiste puhul on talupojad “aktiivsed, töökad ja jõukad, kiindunud peremehesse ja osavad erinevates ametites” ([Eastlake (Rigby)] 1841: 207–208).

Eestlase moraali hindas Eastlake kõrgeks, leidmata selles kuritegelikke kalduvusi. Ühelt poolt tingivat selle rahva arg loomus, teiselt poolt tundlik südametunnistus.

Šveitslase Daniel Wegelini (1802–1885) naxis eestlaste kirjelduses võib ära tunda “plagiaadi”, nimelt on Wegelin kasutanud Leitch Ritchie eesti küla ja Peipsiäärsse vene küla kirjeldust (Wegelin 1845: 58–59). Omalt poolt pole Wegelin eestlaste kohta palju enam lisanud, Eestimaa kubermangust lahkudes kirjutas ta kokkuvõtlikult:

Alles Narvas astutakse tegelikult Venemaale, seni läbitakse vaid Kuramaa, Liivimaa ja osa Eestimaast [---]. Paljude isandate valitsemisel vajuks rahvas loomulikult orjuse kõige madalamale astmele ega teinud enne eelmist valitsust katset tõusta esialgsele tasemele. Kuni talupojad jäävad ebateadlikkuse seisundisse, on ka mõisnikud vaesed; – praegu on see nii mõlemal poolel, kuid on paremaks muutumas (Wegelin 1845: 60).

Enne 1848. aastat külastas Tallinna John S. Maxwell, olles laevaga teel Peterburi. Kokkupuutest linna elanikega räägib järgmine kirjeldus:

Elanikest on paljud saksa päritolu; kuid arvukamalt on venelasi ja Eestimaa provintsi põliselanikke. Nad näivad väga vaeste ja armetutena. Meid ründasid lombakad ja pimedad kerjused isegi linnakodanike eeskodades ja võõrastetubades (Maxwell 1848: 86).

Piirkonna ja selle elanike tutvustamist jätkates:

Talupojad on kõige armetuma välimusega olendid – mehed kannavad lambanahku ja nende pikad kammimata juuksed langevad seljale; naised riietuvad lühikesse kuube [gown] ja seelikusse, mis sarnaneb enamuse Euroopa vanade põllumajanduspiirkondade naiste riietumisstiilile. Eestlased meenutavad keele, välimuse ja kommete poolest vanu soomlasi või tšuude [Tschudes], nagu neid vene kroonikates nimetatakse. Arvatakse, et see eriline tõug [race] hõivas ühekorraga kogu piirkonna Balti mere kallastelt Aasia piirideni ning Lapimaalt Kaspia mereni. Nende oma legendid pole säilinud ja nende ajaloo uurimiseks peame otsima vallutajate norralaste, rootslaste ja venelaste kroonikaid (Maxwell 1848: 87–88).

Maxwell arutles Vene keskvõimu poliitika üle Balti provintside venestamisel, hinnates selle tõenäoliselt edukaks:

Petliku ettekäändega hoolitseda talupoegade hea käekäigu ja rahulolu eest, on valitsus püüdnud leevendada aadlike ohjeldamatust ning lubas kõigile isalikult kergendust. Selle kaudu õppisid talupojad pidama venelasi oma kaitsjateks ning saksa isandaid oma rõhujateks ning selle mulje alusel soovisid nad tegutseda vastavalt imperaatoliku valitsuse soovitusel. Aadlikud ja rahvas, olles sel viisil lahutatud oma tunnetes, olid täielikult despoodi meelevallas (Maxwell 1848: 88–89).

Saksa arst Aurelio Buddeus (1819–1880) külastas Venemaad aastatel 1843–1844. Leipzigris meditsiini õppinud mees rändas palju aastaid Euroopas ja Venemaal ning andis nende reise tulemusel välja rea raamatuid. Üksnes Venemaa ainelisi raamatuid ilmus tema sulest viis, siin kasutatud kaheköiteline *Halbrussisches* oli neist varaseim (1847). Raamatu esimene osa kirjeldab Kura- ja Liivimaa Läti ala, teine osa reisi läbi Eesti alade Peterburi ja Venemaa pealinna.

A. Buddeuse eestlaste (lätlaste) kirjeldused on põhjalikud ja neil on tugev poliitiline alatoon. Balti provintside põliselanike saatuse ajaloolist ülevaadet saatsid etteheited nende pärisoristeks muutmise pärast. Rootsi aeg tõi põlisrahvaste olukorra paranemise, seejuures nimetas ta Gustav Adolfit päästeingliks, kuid tema järeltulijatel polnud pidevate sõdade tõttu võimalust rahva hea käekäigu järele valvata. Peeter I seadustas taas despotismi ning lätlased ja eestlased näisid poliitiliselt ja moraalselt hävitatuna (Buddeus 1849: 10). Talupoegade vabastamist pidas Aurelio Buddeus riigi kavalaks plaaniks, küsides: “Kas mitte selleks taheti vabastada talupojad [---], et kasutada riiki aadelkonna vastu?” (Buddeus 1849: 14). Vabastamise tulemusi hindas ta kahetiselt – kuigi antud vabadus oli poolik, oli selles ikkagi teadmine, et talupoja keha ja mõtted on tema vaba omand; teiselt poolt aga kaotas talupoeg igasuguse toe ja mõisnik ei saanud arvestada püsiva suhtega. Niisugune mõttekäik oli üsna tüüpiline pärisorjusest vabastamise hindamisel. Kirjeldades vastuolude teravnemist talupoegade-mõisnike vahel, suhtus ta kriitiliselt ka sakslastest estofiilide tegevusse:

Ning isegi need näiliselt lätlaste või eestlaste suhtes sõbralikud püüdlused, millised viimasel ajal sakslaste hulgas siin ja seal esile kerkivad, on ainult harva vahetu, praktilise, palju sagedamini seevastu õpetatud etnograafilise ja ajaloolise iseloomuga (Buddeus 1849: 18).

Balti provintside poliitilise olukorra analüüsimise kõrval kirjeldas A. Buddeus ka reisimise käiku ja teel nähtut. Lähenedes Tartule pärast eestlaste-lätlaste

etnilise piiri ületamist, ei hoidnud autor eestlaste asumi kirjeldamisel värve kokku:

Ka ülejäänud Euroopa kõige vaesemates piirkondades võib vaevalt leida võrdväärset eestlaste hüttidele. Kitsas, kõver ja räpane, laotud tahumata palkidest, auklikult puukoorega kaetud, ilma korstnata, üksainus väike, mitmest klaasist kokku pandud, sagedamini paberiribadega kokku kleebitud või vastikute kaltsudega kinni topitud aken, madal uks – majad seisavad, nagu ootaksid nad hetke, et mädanemises ja mustuses kokku vajuda. Uks viib mustunud, lupjamata seintega süngesse suitsuga täidetud tupp. Keset tuba seisab paar armetut lauda, selle põrand on konarlik nagu Balti külatee; seinä ääres seisavad robustselt valmistatud pingid; kirst on toreduse [Putzmöbel]. Vaid jõukamatel on paar lühikest, õlgede või samblaga täidetud voodikasti. Tavaliselt magavad eestlased laudadel, pinkidel, maas, mehed, naised, lapsed ja tüdrukud läbisegi; läbisegi sead, koerad, kanad või muud koduloomad. Kõikjal mustus, keha ja hinge räpatus; lisaks palju kehalisi kannatusi – vaatamata sellele, et mõned kirjanikud räägivad meile nende looduslaste puutumatus väest, kas teadmata tõde või arstiabi puudumise ilustamiseks [---]. Tõeliselt kohutav olukord! (Buddeus 1849: 29–30).

Autor tegi vahet põhja- ja lõunaeestlastel: Tallinna-eestlased (*Reval-Esthen*) erinesid Tartu-eestlastest (*Dörpt-Esthen*) dialekti ja paremate materiaalsete tingimuste tõttu rahvusliku algupära (nt rahvariided) tugevama säilimise poolest. Ta oli tuttav Elizabeth Eastlake'i raamatuga ning hindas selle eestlaste kirjeldused tõepärasteks, samas kutsus lugejat mitte unustama, et autor vaatles või tal lasti vaadelda eestlasi sugulastest maaomanike positsioonilt: “Sest ka Läänemere provintsidest armastatakse võõra pilgule esitada sündsaid külasid, eriti kui on tegemist kirjanikuga.” (Buddeus 1849: 31). Aurelio Buddeus avaldas kahetsust, et põlisrahva laostumise ja venestamise märgid just Tartu ümber nii tugevad olid, seda piirkonda nimetas ta “maameeste (*Maa mees, Männer des Landes*), nagu eestlased ennast veel tänagi meeleldi nimetavad, paradiisiks”. Siit pärinesid võluvalt kaunid muinasjutud ja jumalate saagad (*Märchen und Göttersagen*), mõned neist oli Johann Georg Kohl kasutanud oma töös Läänemere provintside kohta¹⁹. Buddeuse sõnul polnud midagi sellest Tartu-eestlaste hulgas säilinud (Buddeus 1849: 31–32).

Tartust Narva poole reisides läbis A. Buddeus Peipsiäärse vene küla ning sarnaselt paljudele teistele reisikirjanikele, kirjeldas suurt vastuolu armetute eesti külade ja vene “musterküla” vahel.

Kokkuvõte

Artikli eesmärgiks oli analüüsida eestlaste kuvandit 18. ja 19. sajandi esimese poole publitseeritud Euroopa reisikirjeldustes. Otsiti vastuseid järgmistele küsimustele: missugune oli eestlaste kuvand antud perioodi reisikirjeldustes, kas pooleteise sajandi jooksul tegi eestlaste kuvand läbi märgatavaid muutusi ja missugused need olid ning missugune oli eestlaste kuvand võrreldes põlisrahvastest naabritega reisikirjade autorite käsitluses.

Uurimistöö tulemustest lähtudes saab vaadeldud perioodi jagada kaheks ning selle murdejooneks on talurahva pärisorjusest vabastamine Eesti- ja Liivimaal aastatel 1816/1819. Ajalises mõõtnes pole need perioodid küll võrreldavad, kuid kasutatud allikate poolest siiski (esimesest perioodist pärineb 12 ja teisest 10 reisikirjeldust).

18. ja 19. sajandi alguse eestlaste kirjeldused kannavad tugevat valgustusajastu pitserit. 18. sajandi esimese poole kirjeldustes (4) rõhutati eestlastest põliselanike pärisorjuslikku seisundit ja raskeid elutingimusi, nendes kasutati teravat Balti aadelkonna vastu suunatud sotsiaalkriitilist tooni (La Motraye, Algarotti). Sajandi teise poole kirjeldustes (6) jätkus autorite terav negatiivne suhtumine põlisrahva pärisorjusse (Schlegel, Bellermann, Feyerabend). Sellele lisandusid pikemad eestlaste kirjeldused. Kõigis neis käsitleti eestlaste välimust ja riietust ning enamuses elupaika (külad, elamud ja elamute sisustus), meelelaadi ja iseloomu, keelt ja kombeid. Kirjelduste muster sarnanes 17. sajandi reisikirjeldustes kasutatud põlisrahvaste kirjelduste muustrile. Valgustusajale iseloomulikult oli kirjelduste toon kaastundlik ning sõltuvalt autorist vähemal või rohkemal määral rahva ajaloolisi ja kaasaegseid rõhujaid süüdistav.

Eestlaste kuvandiks oli pikaajase rõhumise tagajärjel äärmiselt viletsates tingimustes elav piiratud vaimuandega rahvas, kellel oli kalduvusi pahedele (laiskus ja liigjoomine). Eestlaste palkidest laotud korstendeta elamud erinesid mujal nähtuist: madalad ruumid olid pidevast suitsust mustad ning sisustus vähene ja armetu (Schlegel, Orlich). Eestlaste välimust kirjeldati inetu või koguni metsikuna. Sageli kirjeldati eestlasi kui orje, keda koheldi sarnaselt loomadega ning kellel puudus isiklik tahe. Oluliseks puuduseks peeti hajaasustusest tingitud vähest kommunikatsiooni talupoegade vahel, nii edumeelsete majandamisviiside leviku kui ka ühistegevuse seisukohalt (Schlegel). Positiivsete joontena töid mitmed autorid välja rahva luuleande (Schlegel), kuni keele (Müller) ja muistsest kuldajast säilinud ülla iseloomu (Feyerabend). Feyerabendi eestlasi idealiseerivad kirjeldused erinevad teistest sama perioodi kirjeldustest. Talupoegadest paremas olukorras olid kirjelduste kohaselt eestlastest mõisateenijad (Orlich, Schlegel).

Olulise muutuse eestlaste kirjeldustesse tõi talurahva pärisorjusest vabastamine 1816/1819. Eestlaste kirjeldustes kajastus nende staatuse muutus kiiresti. Reformijärgsed reisikirjeldused peegeldavad muutunud vaimsust, valgustus-aegne sentimentaalsus ja kaastundlik suhtumine talupoegadesse asendus järkjärgult ratsionaalsema käsitlusviisi ja aruteludega riigi talupojapoliitika üle. Kõik see oli kooskõlas üldise, Napoleoni sõdadele järgnenud Euroopa moderniseerumise protsessiga. Varasemale perioodile sarnaselt kirjeldati põliselanike armetut eluolu (Wilson, Ritchie, Eastlake, Buddeus) ja inetut välimust (Wilson, Ritchie, Buddeus). Sellele lisandusid arutelud pärisorjusest vabastamise üle. Arutleti vabastamise mõttekuse, tulemuste ja edasiste perspektiivide üle. Talurahva vabastamisse suhtuti pooldavalt (Woltmann, Eastlake) või taunivalt (Jones). Balti provintside põlisrahvuste küsimust vaadeldi järjest enam impeeriumi tasandil. Mitmed autorid arutlesid impeeriumi keskvoimu Balti poliitika üle ning jõudsid veendumusele, et keskvoim on oskuslikult ära kasutanud põliselanike ja aadelkonna vastuolusid (Maxwell, Buddeus). Niisuguse lõhestumise tõttu ootas saksa Balti provintse ees venestumine ning ülejäänud impeeriumiga sulandumine. Eestlased olid formaalselt vabaks saanud, kuid tegelikkuses nad oma vabadust realiseerida (veel) ei osanud, tahtnud ega suutnud. Võrreldes 18. sajandil domineerinud orja kuvandiga oli muutus märgatav, lootusetuse asemel loodi võimalus positiivsele arengule (Ritchie). Positiivset tähelepanu pöörati eestlaste keelele (Woltmann), eristati Lõuna- ja Põhja-Eesti keelt ja kultuuri (Buddeus).

Võrdluses naaberrahvastega olid eestlased enamasti halvema iseloomuga, räpasemad ning nende elutingimused olid naabritest viletsamad. Kui eestlaste, lätlaste ja soomlaste kuvand ei erinenud olulisel määral, siis venelaste kuvand erines neist kõigest. Venelasi, sh Peipsi äärsetes vene külades kohatud venelasi, on enamasti kirjeldatud kui hakkajaid, puhtaid ja abivalmis inimesi (Thomson).

Lisad

Table 1. Eestlaste kirjeldused Euroopa 18. ja 19. sajandi esimese poole reisikirjanduses (autori nimi / päritoluriik* / Eestis reisimise aasta).

Eestlaste kirjeldused puuduvad	Eestlaste kirjeldused põgusad	Eestlaste kirjeldused keskmise pikkusega, sisulised	Eestlaste käsitlused põhjalikud
Hanway / Sb / 1743, 1750	Weber / Sm / 1714, 1715, 1718, 1719 La Motraye / Sb / 1726 Algarotti / määratlemata / 1739 Cook / Sb / 1750		
d'Aueroche / Pr / 1761 Wraxall / Sb / 1774 Bernoulli / Sm / 1778 Richard / Sb / enne 1780 Dimsdale / Sb / 1781 Coxe / Sb / 1785	Bellermann / Sm / 1781	Orlich / Sm / 1771 Thomson / Sb / 1788, 1791 Meerman / HI / 1800	Schlegel / Sm / 1780, 1783 Feyerabend / Sm / 1797
Carr / Sb / 1804 Green / Sb / 1805...1807 Kolbe / Sm / 1812...1820 Kosmeli / Sm / 1818 Cochrane / Sb / 1820 Granville / Sb / 1827 Grosvenor / Sb / 1827 Musäus / Sm / enne 1830 Tietz / Sm / 1831? Londonderry / Sb / 1837 Blasius / Sm / 1841 Bourke / Sb / 1845 Thompson / Sb / enne 1848	Seume / Sm / 1805 Müller / Sm / 1811, 1812 Jones / Sb / 1823 Wilson / Sb / 1826...1828 Goebel / Sm / 1828 Wegelin / Šv / Maxwell / Am? / enne 1848	Woltmann / Sm / 1830 Elliott / Sb / 1830 Ritchie / Sb / 1835	Eastlake (Rigby) / Sb / 1839–1841 Buddeus / Sm / 1843–1844

* Suurbritannia – Sb, Saksamaa – Sm, Prantsusmaa – Pr, Šveits – Šv, Ameerika Ühendriigid – Am, Holland – HI

Tabel 2. Põlisrahvused eestlased ja nende naabrid 18. ja 19. sajandi esimese poole reisiraamatutes.

Nimi, eluaastad	Rahvus / päritoluma / amet	Reisimise (peatumise) aeg Venemaal / Balti provintssides	Reisiraamatu esma-trükk, köidete arv	Eestlaste nimetused	Naaber-rahvuste nimetused
Friedrich Christian Weber, 1690...1695–1739	Sakslane / Hannover / diplomaat	1714–1719 / 1714, 1715, 1718, 1719	I–III: 1721–1740	<i>Bauren in Esthland, Einwohner des Landes, Esthischen Bauren, Country People</i>	<i>Ingrischen Bauren, Russen, Ingern, Country People</i>
Aubry de La Motraye, 1674–1743	Prantslane / Inglismaa / reisikirjanik, diplomaat (kosmopoliit)	1726 / 1726	I–III: 1723–1732	<i>Country People, Peasants, Estians</i>	<i>Country People, Peasants, Lettians, Russians</i>
John Cook, eluaastad teadmata	Inglane (šotlane?) / Suurbritannia / arst	1735–1751 / 1749 Eesti aladel, 1749–1751 Riias	I–II: 1770	<i>Peasants</i>	
Francesco Algarotti, 1712–1764	Itaallane / määratlema-ta / filosoof, kunstikriitik	1739 / 1739	I–II: 1769	<i>Peasants</i>	
Johann Teophil Ludwig Orlich, eluaastad teadmata	Sakslane / Saksamaa / jurist	1770–1778 / 1770–1771	1792	<i>Esthländische Bauern, Bauerstand in Liefeland, Esthland</i>	<i>Buerstand in Liefeland</i>
Johann Joachim Bellermann, 1754–1842	Sakslane / Saksamaa / teoloog, semitoloog	1778–1782 / 1778–1781	I–II: 1788	<i>Bauern</i>	
Christian Hieronymus Justus Schlegel, 1755 (1757)–1842	Sakslane / Saksamaa, hiljem Venemaa / vaimulik, riigiametnik	1780–1842 / 1780–1783, [1807, 1815, 1826, 1827, 1828, 1829]	I–X: 1819–1834	<i>Bauer, Bauervolk, Ehstnische Bauer, Ehsten, Ehstnische Nation</i>	

William Thomson, 1746–1817; 1792 kasutab pseudonüümi Andrew A. Swinton	Šotlane/ Suurbritannia / kirjanik, reisikirjanik, ajakirjanik	1788–1791 / 1788, 1791	Kaks väljaannet: 1792; I–II: 1796	<i>Livonians, Livonian peasants*, Finlanders, Fins**</i>	<i>Finlanders, Fins**, Courland peasants, Courlanders***</i>
Karl Feyerabend, u 1775–u 1829	Sakslane? / Preisimaa, Pommer / kirjanik, õpetaja	1797	I–IV: 1798–1803	<i>Esthen</i>	<i>Lieven, Letten</i>
Johan Meerman, 1758–1815	Hollandlane / Madalmaad / bibliofiil, ajaloolane, poliitik	1798–1800 / 1800	I–II: 1810	<i>Esthen</i>	<i>Letten, Finnen</i>
Johann Gottfried Seume, 1763–1810	Sakslane / Saksamaa / sõjaväelane, kirjanik	1805	1806	<i>Esthen</i>	<i>Letten</i>
Christian Müller, 178?–?	Sakslane, Saksamaa / jurist, ajaloolane, arst?	1810–1812 / 1811, 1812	Kaks väljaannet: 1813; I–II: 1814–1815		
George Matthew Jones, 1785?–1831	Inglane / Suurbritannia / mereväe kapten	? / 1823	I–II: 1827	<i>Serfs, Peasants</i>	
William Rae Wilson, 1772–1849	Šotlane / Suurbritannia / reisi- kirjanik	1826...1828 / 1826...1828	I–II: 1828		
Friedemann Goebel, 1794–1851	Sakslane / Saksamaa, hiljem Tartu / keemik, teadlane ja õppejõud	1828–1851 / 1828 - 1851	1902	<i>Landleute, Bauern, Esten</i>	
Johann Friedrich August Ludolf Woltmann, 1801–1858	Sakslane / Saksamaa / vaimulik	1830 / 1830	1833	<i>Esthen</i>	<i>finnische Völkerfamilie, Letten, Ingermannländerinnen, Russische Bauern</i>

Charles Boileau Elliott, 1803–1875	Inglane / Suurbritannia / vaimulik, reisikirjanik	1830 / 1830	1832		<i>Russians</i>
Leitch Ritchie, 1800–1865	Šotlane / Suurbritannia / kirjanik, ajakirjanik, reisikirjanik	1835 / 1835	1836	<i>Peasants of Esthonia, inhabitants, farmers, Esthonians, Esthonian population of Livonia commence</i>	<i>Livonian peasants, Letts</i>
Daniel Wegelin, 1802–1885?	Šveitslane / Šveits / teadmata	Teadmata (1825?...1843)	I–II: 1845	<i>Bauern</i>	
Elizabeth Eastlake (Rigby), 1809–1893	Inglane / Suurbritannia / kirjanik, kunstikriitik, kunstiajaloolane	1838–1841 / 1838–1841	I–II: 1841	<i>Estonian peasant, Estonian</i>	
Aurelio Buddeus, 1819–1880	Sakslane / Saksamaa / arst, kirjanik	? / 1843–1844	I–II: 1847	<i>Esthen</i>	<i>Letten, Liven, Litthauer</i>
John S. Maxwell, eluaastad teadmata	Ameeriklane? / Ameerika Ühendriigid? / teadmata	Tõenäoliselt 1840. aastad	1848	<i>Aborigines of the province of Esthonia, peasantry, Esthonians, Finns or Tschudes (vanasti)</i>	

* Rahvusi ei erista, määratleb põliselanikke administratiivjaotuse alusel, arvatavasti kehtib nimetus “Liivimaalane, Liivimaa talupoeg” nii lätlaste kui ka eestlaste kohta. Tekstis kirjeldatud rahvust aitab määrata autori asukoht (nt Tartu läheduses, Pärnu juures).

** Autor näib sel viisil nimetavat põlisrahvustest hõimlasi – Soome lahe põhjakaldal elavaid soomlasi ning Ingeri- ja Eestimaal elavaid talupoegi.

*** Taas rahvusi ei erista, määratleb põliselanikke administratiivjaotuse alusel, nimetus “Kuramaa talupoeg” tähistab arvatavasti lätlast.

Kommentaariid

- ¹ Traditsiooniliselt on peetud raamatu autoriks Harju Madise pastorit Johann Forseliust, sama seisukohta on jaganud ka Ilmar Talve (Talve 2004: 169). Forseliuse autorluse on ümber lükanud Aivar Põldvee (Põldvee 2008).
- ² Eesti alade kujutamises 19.–21. sajandi reisijuhtides vt Putevoditel 2008.
- ³ Niisuguse kirjanduse näited, mis sisaldavad ülevaateid eestlastest jt Balti põlisrahvustest: [Anonüümne] 1769; Tooke 1799; Shoberl 1822.
- ⁴ Aastail 1780–1783 Eestis koduõpetajana töötanud Christian Schlegel elas elu lõpuni Venemaal, tema 10osalisest reisikirjelduste sarjast on kasutatud vaid 1780. aastate reise kirjeldusi; sakslane Georg von Tannenberg oli Katariina II juures sõjalises teenistuses ning avaldas 18. ja 19. sajandi vahetusel mitmed Venemaale ja selle valitsejatele pühendatud raamatud ([Tannenberg] 1805); Saksamaal õigusteadust õppinud ja 1830. aastatel pikka aega Kuramaal koduõpetajana töötanud Johann Georg Kohl (Kohl 1841). Kasutatud pole ka üle 30 aasta Venemaal elanud sakslase Eduard Kolbe äärmiselt põhjalikku arutelu Balti provintside majandusliku, poliitilise ja rahvusliku olukorra üle (Kolbe 1846); artiklis on vaadeldud vaid samas väljaandes leiduvat, enne 1821. aastat toimunud Peterburi reisi kirjeldust. Siinsest käsitlusest välja jäänud eestlaste kirjeldused on väärt tutvustamist edaspidistes uurimustes.
- ⁵ Allgemeine 1875–1912, Dictionary 1885–1901 (1904), Encyclopedia 2003, Encyclopedia 2004, Gelehrte 1796–1834, Literature 2003, Oxford 2004, Recke 1827–1832, Recke & Napiersky 1859–1861.
- ⁶ La Motraye reisikirjelduse kohta vt Rennit 2011.
- ⁷ Bellermanni kohta vt Rennit 2012.
- ⁸ Schlegeli väljaande I osa ilmus 1819. aastal, selle ühe osa moodustab ulatuslik ülevaade eestlastest “Resultate eines längern Aufenthalts in Ehstland; Etwas über Form, Geist, Charakter, Sprache, Musik und Tanz der Ehstnischen Nation. Beiläufig etwas über die Schönheit der deutschen Damen in Ehstland” ([Schlegel 1819]: 227–368). Kaja Tiiseli teatel on tegemist esmalt aastatel 1787–1788 Saksamaal ajakirjas *Der Teutsche Merkur* ilmunud kirjutisega (Tiisel 2009).
- ⁹ Kohtumine muutis Schlegeli elukäiku. Chr. H. J. Schlegel sündis Jenas 1755 (teistel andmetel 1757) kooliõpetaja ja organisti perekonnas. Õppis aastail 1775–1779 Jena ülikoolis teoloogiat. Pärast ülikooli lõpetamist tuli 1780. aasta jaanipäeva paiku Eestimaaale koduõpetajaks. 1782. aastal ordineeriti Tallinnas vaimulikukuks, 1783. aastal abiellus praost Johann Christoph Pauckeri tütre Helene Eleonorega. Aastail 1783–1796 oli Schlegel Mogiljovi saksa koguduse pastor, alates 1796. aastast tegi Peterburis postidepartemangus riigiametnikuna karjääri. Aastail 1819–1834 ilmus tema 10osaline *Reisen in mehrere russische Gouvernements*, mille väärtuslikema osa moodustavad Peterburi–Tallinna–Peterburi reise (aastad 1807–1829) kirjeldused ulatuslike etnograafiliste kirjeldustega eestlastest. Eestimaa Kirjanduslik Selts valis 1842 Schlegeli oma auliikmeks. Schlegeli kohta vt Viires 2011, Tampere 2009, Tiisel 2009.

- ¹⁰ Orlichi reisikirjelduse autoriks on ekslikult peetud Johann Joachim Bellermani. Ekstava teabe leviku põhjused pole selged, üheski kättesaadavas 19. või 20. sajandi biograafilises teatmeteoses pole Bellermanni seostatud nimetatud väljaande ega Orlichi nimega.
- ¹¹ Konteksti arvestades võiks arvata, et tegemist oli eesti keelega.
- ¹² Samal teemal on arutlenud Urmas Sutrop, Feyerabendi *Kosmopoliitiliste rännakute* Eestimaad käsitleva 40. kirja tõlkija ja kommenteerija. Feyerabendi deklareering sõprussidemetest Merkeliga võis olla talle omases laadis müstifikatsioon, avaldamaks toetust valgustuskirjanikule. Vt lähemalt Feyerabend 2004: 78.
- ¹³ Seume viitab 1804. aasta talurahvaseadusele, millega seati sisse vallakohtud.
- ¹⁴ Tõenäoliselt on tegemist mitmetes reisikirjades nimetatud vene, peamiselt vanausuliste külaga praeguse Mustvee linna kohal, vn *Черный*.
- ¹⁵ Niisuguse nimetuse all ilmus kogumiku teine trükk aastal 1807.
- ¹⁶ Eastlake'i isikut ja tema reisikirjeldust on lühidalt tutvustanud Bernhard Linde 1930. aastal ilmunud jutustuse "Liivimaa jutud" eestinduse eessõnas (Eastlake 1930).
- ¹⁷ Elizabet Eastlake'i (Rigby) õde Anna Rigby (1804–1869) oli abielus Karl Georg von Wahliga (1806–1876). Kuni 1845. aastani kuulusid perekonnale Vatla ja Kiska mõis Läänemaal, Karuse vallas. Nende arstiteadlasest poeg Eduard von Wahl (1833–1890) oli Tartu ülikooli professor ja rektor aastail 1881–1885.
- ¹⁸ Lambert, mõiste füüsikalisesest optikast, nimetatud saksa füüsiku Johann Heinrich Lamberti (1728–1777) järgi.
- ¹⁹ Viiteid Kohli raamatu (Kohl 1841) kasutamise kohta leiame Buddeuse tekstist veelgi.

Allikad

[Anonüümne] 1769. *Freundschaftliche Briefe über den gegenwärtigen Zustand des Rußischen Reichs, mit richtigen und denkwürdigen Nachrichten von den gesammten europäischen und asiatischen Provinzen, verschiedenen Völkerschaften, Lebensart, Handel und überhaupt von der Macht dieses grossen Staats.*

Algarotti, Francesco 1769. *Letters from Count Algarotti to Lord Hervey and the Marquis Scipio Maffei, containing the State of the Trade, Marine, Revenues and Forces of the Russian Empire.* London: Printed for Johnson and Payne.

[Bellermann, Johann Joachim] 1788. *Bemerkungen über Rußland in Rücksicht auf Wissenschaft, Kunst, Religion und andere merkwürdige Verhältnisse.* I. Erfurt: Georg Adam Keyser.

Bernoulli, Johann 1779. *Reisen durch Brandenburg, Pommern, Preußen, Curland, Rußland und Pohlen, in den Jahren 1777 und 1778.* III, VI. Leipzig: Caspar Fritsch.

Blasius, Johann Heinrich 1844. *Reise im Europäischen Russland in den Jahren 1840 und 1841.* I, II. Braunschweig: Verlag von George Westermann.

Bourke, Richard Southwell 1846. *St. Petersburg and Moscow.* II. London: Colburn.

Buddeus, Aurelio 1849. *Halbrussisches.* I–II. Leipzig.

Carr, John 1805. *A Northern Summer; or Travels round the Baltic, through Denmark, Sweden, Russia, Prussia and part of Germany, in the year 1804.* London: printed for Richard Phillips.

Cochrane, John Dundas 1824. *Narrative of a Pedestrian Journey through Russia and Siberian Tartary, from the Frontiers of China to the frozen Sea and Kamtchatka, performed during the Years 1820, 1821, 1822 and 1823.* London: John Murray.

Cook, John 1770. *Voyages and Travels through the Russian Empire, Tartary and Part of the Kingdom of Persia.* Edinburgh: Printed for the Author.

Coxe, William 1792. *Reise durch Polen, Russland, Schweden und Dänemark.* III. Zürich: Drell, Geßner, Füßlin und Kompagnie.

Coxe, William 1784. *Travels into Poland, Russia, Sweden, and Denmark, interspersed with historical relations and political inquiries.* III. Dublin: S. Price.

d'Auteroche, Jean-Baptiste Chappe 1770. *A Journey into Siberia, made by Order of the King of France.* London: Printed for T. Jeffreys, Geographer to the King.

Dimsdale, Elizabeth 1989. *An English Lady at the Court of Catharine the Great. The Journal of Baroness Elizabeth Dimsdale, 1781. Edited, with an introduction and notes by A. G. Cross and illustrated with contemporary engravings and photographs of unique items in the Dimsdale collection.* Cambridge: Crest Publications.

[Eastlake (Rigby), Elizabeth] 1841. *A Residence on the Shores of the Baltic. Described in a series of letters.* I–II. London: John Murray.

Elliott, Charles Boileau 1832. *Letters from the North of Europe; or a journal of Travels in Holland, Denmark, Norway, Sweden, Finland, Russia, Prussia and Saxony*. London: Henry Colburn and Richard Bentley.

Feyerabend, Karl 1801. *Kosmopolitische Wanderungen durch Preussen, Liefland, Kurland, Litthauen, Vollhynien, Podolien, Gallizien und Schlesien, in den Jahren 1795 bis 1798*. III. Germanien.

Feyerabend, Karl 2004. *Kosmopoliitilised rännakud. Kiri Eestimaalt 1797*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.

Goebel, Friedemann 1902. *Briefe aus alter Zeit. Von Jena an den Embach*. Dorpat: Laakmann.

Granville, Augustus Bozzi 1828. *St. Petersburg. A Journal of Travels to and from that Capital; through Flanders, the Rhenish Provinces, Prussia, Russia, Poland, Silesia, Saxony, the Federated States of Germany, and France*. I–II. London: Henry Colburn.

Green, George 1813. *An original journal from London to St. Petersburg, by way of Sweden; and, proceeding from thence, to Moscow, Riga, Mittau, and Berlin*. London: printed for T. Boosey.

[Grosvenor s. Leveson-Gower, Elizabeth Mary] 1879. *Diary of a Tour in Sweden, Norway and Russia, in 1827, with letters*. London: Hurst and Blackett.

Hanway, Jonas 1754. *Beschreibung seiner Reisen von London durch Russland und Persien; und wieder zurück durch Rußland, Deutschland und Holland, in den Jahren von 1742 bis 1750*. Hamburg und Leipzig: Christian Grund und Adam Heinrich Holle.

Jones, George Matthew 1827. *Travels in Norway, Sweden, Finland, Russia and Turkey; also on Coasts of the Sea of Azof and of the Black Sea*. I. London: John Murray.

Kohl, Johann Georg 1841. *Die deutsch-russischen Ostseeprovinzen oder Natur- und Völkerleben in Kur-, Liv- und Esthland*. I–II. Dresden und Leipzig: in der Arnoldischen Buchhandlung.

[Kolbe, Eduard] 1846. *Rußlands inneres Leben. Dreiunddreißigjährige Erfahrungen eines Deutschen in Rußland*. I. Braunschweig: Druck und Verlag von George Westermann.

Kosmeli, Michael 1822. *Harmlose Bemerkungen auf einer Reise über Petersburg, Moscau, Kiew nach Jassy*. Berlin: in der Schüppelschen Buchhandlung.

La Motraye, Aubry de 1732. *Travels through Europe, Asia, and into part of Africa*. III. London: Printed for the author.

Londonderry, Frances Anne Emily 1973. *Russian Journal of Lady Londonderry 1836–1837*. Edited by W. A. L. Seaman and J. R. Sewell. London: Murray.

Maxwell, John S. 1849. *The Czar; his court and people: including a tour in Norway and Sweden*. Dublin: James M'Glashan.

Meerman, Johan 1810. *Reise durch den Norden und Nordosten von Europa. In den Jahren 1797–1800*. II. Weimar: im Verlage des Landes-Industrie-Comptoirs.

Müller, Christian 1813. *St. Petersburg: ein Beitrag zur Geschichte unsrer Zeit in Briefen aus den Jahren 1810, 1811 und 1812*. Mainz: Florian Kupferberg.

Müller, Christian 1814. *Wanderung von St. Petersburg nach Paris im Jahre 1812: durch die deutsch-russischen Provinzen, durch Preußen, Sachsen, Oestreich, Baiern, Würtemberg und die Rheinlande*. I. Leipzig: In der Baumgärtnerschen Buchhandlung.

Musäus, Carl 1830. *Rußland, geschildert durch sich selbst; eine kurze, aber treue Charakteristik seiner Eigenthümlichkeiten und bürgerlichen Verhältnisse, mit besonderer Rücksicht auf den dahin reisenden Ausländer*. Dresden: P. G. Hilscherschen Buchhandlung.

[Orlich, Johann Teophil Ludwig] 1792. *Bemerkungen über Esthland, Liefland, Russland. Nebst einigen Geschichte Pugatschews während eines achtjährigen Aufenthalts gesamlet von einem Augenzeugen*. Prag & Leipzig: A. G. Meissner.

Richard, John 1780. *A Tour from London to Petersburg, from thence to Moscow, and return to London by way of Courland, Poland, Germany and Holland*. London: Printed for T. Evans.

Ritchie, Leitch 1836. *A Journey to St. Petersburg and Moscow through Courland and Livonia*. London: Longman, Rees, Orme, Brown, Green & Longman.

[Schlegel, Christian Hieronymus Justus] 1819. *Reisen in mehrere russische Gouvernements in den Jahren 178*, 1801, 1807 und 1815. I. Reise über Ober- und Niedersachsen und die Ostsee nach Ehistland im Jahre 178**. Meiningen: in der Keyssnerschen Hofbuchhandlung.

[Schlegel, Christian Hieronymus Justus] 1823. *Reisen in mehrere russische Gouvernements in den Jahren 178*, 1801, 1807 und 1815. II. Reise über Dorpat und einen Theil des Dörptschen Kreises durch das Pleskowsche, Polozkische und Mohilow'sche Gouvernement im Jahre 178**. Meiningen: in der Keyssnerschen Hofbuchhandlung.

Shoberl, Frederic 1822. *Russia: being a description of the character, manners, customs, dress, diversions, and other peculiarities of the different nations, inhabiting the Russian Empire*. I. London: Printed for R. Ackermann.

Seume, Johann Gottfried 1987. *Mein Sommer 1805*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Clemens Fricke. Michelstadt: Neuthor-Verlag.

[Tannenberg, Georg von] 1805. *Bemerkungen über Rußland, seine Bewohner und deren Nationaleigenheiten, gesammelt auf einer Reise*. Fürth: Bureau für Literatur.

Swinton, Andrew A. [William Thomson] 1793. *Reisen nach Norwegen, Dänmark und Rußland in den Jahren 1788, 1789, 1790 und 1791*. Berlin: in der Bossischen Buchhandlung.

[Thomson, William] 1796. *Letters from Scandinavia, on the Past and Present State of the Northern Nations of Europe*. London: printed for G. G. and J. Robinson.

Thompson, Edward Pett 1848. *Life in Russia: or, the discipline of despotism*. London: Smith, Elder and Co.

Tietz, Friedrich 1838. *Bunte Skizzen aus Ost und Süd. Entworfen und gesammelt in Preußen, Rußland, der Türkei, Griechenland, auf den ionischen Inseln und in Italien*. I. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Tooke, William 1799. *View of the Russian Empire during the Reign of Catherine the Second, and to the present century* I. London: printed for T. N. Longman and O. Rees, Paternoster-Row; and J. Debrett, Piccadilly.

Weber, Friedrich Christian 1744. *Das veränderte Rußland* I. Frankfurth und Leipzig: bey Nicolai Försters und Sohnes seel. Erben.

Wegelin, Daniel 1845. *Erinnerungen aus Rußland und dem Orient, aufgezeichnet durch Daniel Wegelin aus St. Gallen während seinen Reisen im Norden, in der Türkei, Palästina, Aegypten und Griechenland* I. Zürich: H. Leemann.

Wilson, William Rae 1828. *Travels in Russia* I. London: printed for Longman, Rees, Orme, Brown, and Green.

Woltmann, Johann Friedrich August Ludolf 1833. *Beschreibung einer Reise nach St. Petersburg, Stockholm und Kopenhagen*. Hamburg: Hoffmann und Campe.

Wraxall, Nathanael 1775. *Bemerkungen auf einer Reise durch das nördliche Europa, besonders zu Copenhagen, Stockholm und Petersburg*. Leipzig: Johann Friedrich Junius.

Kirjandus

Allgemeine 1875–1912 = *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig.

Beller, Manfred 2007. Perception, image, imagology. Beller, Manfred & Leerssen, Joep (toim). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters. A critical survey*. Amsterdam & New York, lk 3–16.

Chalvin, Antoine 2010. Eesti ja eestlased 19. sajandi Prantsuse tekstides. *Akadeemia* 2, lk 296–321.

Dictionary 1885–1901 (1904) = *Dictionary of National Biography*. London.

Eastlake, Elizabeth 1930. *Liivimaa jutud*. Tallinn: Varrak.

Encyclopedia 2003 = Howgego, Raymond John. *Encyclopedia of Exploration to 1800*. Potts Point, N.S.W: Hordern House.

Encyclopedia 2004 = Howgego, Raymond John. *Encyclopedia of Exploration 1800–1850*. Potts Point, N.S.W: Hordern House.

Fält, Olavi K. 2008. Theoretical roots of the study of historical images. Alenius, Kari & Fält, Olavi K. & Mertaniemi, Markus (toim). *Imagology and cross-cultural encounters in History*. *Studia historica septentrionalia* 56. Rovaniemi: Societas Historica Finlandiae Septentrionalis, lk 37–43.

Gelehrte 1796–1834 = Hamberger, Georg Christoph & Meusel, Johann Georg. *Das Gelehrte Teutschland oder Lexikon der jezt lebenden Teutschen Schriftsteller*. Lemgo.

Jansen, Ea 2007. *Eestlane muutumas ajas. Seisusühiskonnast kodanikuühiskonda*. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.

Laidla, Janet 2007. Christian Kelchi “Liivimaa ajaloo” allikad. *Tuna* 4, lk 29–37.

Laidla, Janet 2009. Ajalookirjutuse antikvaarsest suunast ja selle ilmingutest 17. sajandi Balti ajalookirjutuses. Küng, Enn (koost). *Läänemere provintside arenguperspektiivid Rootsi suurriigis 16/17. sajandil. III*. Eesti Ajalooarhiivi toimetised 17 (24). Tartu: Eesti Ajalooarhiiv, lk 96–117.

Leerssen, Joep 1992. Image and reality – and Belgium. Leerssen, Joep. *Europa Provincia Mundi. Essays in comparative literature and European Studies offered to Hugo Dyserinck on the occasion of his sixty-fifth birthday*. Amsterdam: Rodopi, lk 281–291.

Literature 2003 = Speake, Jennifer (toim). *Literature of Travel and Exploration*. An Encyclopedia. London: Routledge.

Lotman, Piret 2008. Thomas Hiärne – nimi Rootsi Läänemereprovintside varasest ajalookirjutusest. Lotman, Piret (koost). *Ajalookirjutaja aeg = Aetas historicorum*. Eesti Rahvusraamatukogu toimetised 11. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, lk 141–227.

Oxford 2004 = *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press.

Parts, Triin 2007. *Reisimisest läbi Eesti ja Põhja-Liivimaa Venemaale. 16. sajandi II poole ja 17. sajandi reisikirjade põhjal*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool (http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/handle/10062/4881/Parts_Triin.pdf?sequence=1 – 1. juuli 2013).

Plath, Ulrike 2011. *Esten und Deutsche in den baltischen Provinzen Russlands. Fremdeheitskonstruktionen, Lebenswelten, Kolonialphantasien 1750–1850*. Veröffentlichungen des Nordost-Instituts. Band 11. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Putevoditel 2008 = Kisseleva, Ljubov (toim). Putevoditelj kak semioticeski objekt. Universitas Tartuensis Humaniora: Litterae Russicae. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Pöldvee, Aivar 2008. “Lihtsate eestlaste ebausukombed” ja Johann Wolfgang Boeckleri tagasitulek. Lisandusi kiriku, kirjanduse ja kommete ajaloole. Lotman, Piret (koost). *Ajalookirjutaja aeg = Aetas historicorum*. Eesti Rahvusraamatukogu toimetised, 11. Tallinn: Eesti Rahvusraamatukogu, lk 141–227.

Raik, Katri 2006. Talupojapilt Eesti- ja Liivimaa kohalikus humanistlikus ajalookirjutuses. *Kultuuridevahelised kontaktid: ajalugu, metodoloogia, pragmaatika = Mezhhkuljturnõie kontakty: istoria, metodologia, pragmatika*. Acta et commentationes Collegii Narovensis = Tartu Ülikooli Narva Kolledži toimetised 6. Narva: Tartu Ülikooli Narva Kolledž, lk 21–45.

Recke, Johann Friedrich von 1827–1832. *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Ehstland und Kurland*. Mitau: Johann Friedrich Steffenhagen und Sohn.

Recke, Johann Friedrich von & Napiersky, Karl Eduard 1859–1861. *Allgemeines Schriftsteller- und Gelehrten-Lexikon der Provinzen Livland, Esthland und Kurland. Nachträge und Fortsetzungen*. Mitau: Johann Friedrich Steffenhagen und Sohn.

Rennit, Marge 2011. Prantsuse rännumees Aubry de La Motraye ja tema 18. sajandi I poole Balti provintside kirjeldused. *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 2010*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 85–110.

Rennit, Marge 2012. Koduõpetajana Eestimaal. Johann Joachim Bellermani reisikiri aastast 1781. *Tuna* 1(54), lk 15–23.

Talve, Ilmar 2004. *Eesti kultuurilugu*. Keskaja algusest Eesti iseseisvuseni. Tartu: Ilmamaa.

Tampere, Herbert 2009. Rahvaluulet Chr. H. J. Schlegeli reisilt Eestimaale 1807. a. Hiimäe, Mall (koost). *Lauluvälised*. Tartu: Ilmamaa, lk 183–192.

Tiisel, Kaja 2009. Tähelepanekuid tallinlaste ja Tallinna ümbruskonna talupoegade eluolust 18.–19. sajandi vahetusel. *Vana Tallinn. XX (XXIV)*. Tallinn: Estopol, lk 106–136.

Viires, Ants 2001. Chr. H. J. Schlegel Eesti rahvaelu vaatlejana. *Kultuur ja traditsioon*. Tartu: Ilmamaa, lk 87–111.

Summary

The Image of Estonians in the 18th and 19th century travel writing (up to the 1850s)

Marge Rennit

Keywords: travel writing, Estonians, image, 18th century, 19th century

Travel accounts were a popular kind of literature among European readers. They had an entertaining, educating and practical function. Travelogues created images for the described countries and nations and, by circulating and translating them, ensured geographically wide spread and persistence in time.

The article is aimed at analysing Estonians' image in the travelogues published in Europe in the 18th and the first half of the 19th centuries. The majority of European travelogues including descriptions of the Baltic provinces of that period were published as a result of expeditions to Russia, mainly St. Petersburg. The Baltic provinces were hardly ever the autonomous destination of travels. Forty-two travelogues by European authors including descriptions of Estonian territories were considered. Twenty of these issues completely missed descriptions of indigenous Estonian people; so only twenty-two travelogues were taken under investigation. Imagological method was used to analyse Estonians' image in these literary works.

The descriptions of Estonians dating from the 18th and the first half of the 19th centuries bear the imprint of the Enlightenment era.

The image of Estonians introduces them as people with limited mental abilities, living in poor conditions due to long-lasting oppression, and prone to vices such as laziness and excessive drinking. By their appearance, Estonians were described as ugly or even savage. Often, they were depicted as slaves who were treated like animals, with no personal willpower. As positive traits, the nation's poetic mind, beautiful language and noble character originating from the ancient 'golden' era have been mentioned.

The abolishing of serfdom in Estonia in 1816 and in Livonia in 1819 brought about an essential positive change in Estonians' image. Similar to earlier times, the travelogues of the second quarter of the 19th century maintained descriptions of indigenous people's wretched living conditions and sympathetic attitude towards peasants; yet, these were accompanied by discussions about how sensible it was to abolish serfdom, as well as its results and perspectives. Formally, Estonians had been set free; yet, in reality they were not able, willing or capable of realising their freedom. The change was clearly noticeable as compared to the image of a slave prevailing in the 18th century: instead of former hopelessness, positive development became possible.

Ühe pilliloo kolm versiooni

Guldžahon Jussufi

Teesid: Artikkel vaatab rahva- ja kunstmuusika omavahelisi seoseid ühe pilliloo näitel, jälgides selle arengut kolme kunstniku käsitluses. Rahvapillimehe Kandle-Jussi “Vana polka Saaremaalt” on inspireerinud nii heliloojat Eduard Tubinat virtuoosse klaveripala “Kandle polka” loomisel kui ka klaverimängijat-improvisaatorit Leida Idlat pala “Ringliikumine” komponeerimisel.

Märksõnad: kannel, polka, rahvamuusika, rahvapillimees, helilooja

Käesolev artikkel põhineb tantsuviisil “Vana polka Saaremaalt”. Lugu on mänginud kandlevirtuoos Johannes Rosenstrauch, keda rohkem tunti Kandle-Jussina. Eduard Tubinat inspireeris see polka looma klaveripala “Kandle polka”. Sama viisi on töödeldud ka Leida Idla oma võimlemisharjutuste saatemuusikana mõeldud kompositsioonis. Algul keskendun kandleloo kolmele helisalvestusele. Järgmiseks kõrvutan kandleviisi Eduard Tubina teosega, seejärel jälgin, milliseid arenguid on Kandle-Jussi esitatud viis läbi teinud Leida Idla käe all.

Töös on kasutatud järgnevaid materjale: 1) CD-koopia Kandle-Jussi poolt 1956. aastal sisse mängitud helilindist B-duur variandiga¹; 2) helikassett sama loo C-duur ja F-duur variantidega²; 3) viisi Eduard Tubina 17. juulil 1947. aastal tehtud noodistus (Rumessen 2010: 279); 4) Tubina klaveripala “Kandle polka” noot (Tubin 2005: 18–21); 5) CD-koopia Leida Idla klaveriimprovisatsioonidega, mis on tehtud Eesti Spordimuseumis leiduva vinüülplaadi järgi³.

Et paremini mõista nende muusikapalade loomise ajendeid ja autorite suhtumist rahvamuusikasse, olen tekstile lisanud mõningaid eluloolisi seiku. Eduard Tubinat ja Kandle-Jussi puudutavad andmed pärinevad valdavalt ajakirjanduses ilmunud artiklitest ja intervjuudest, viimase kohta leiab andmeid August Pulsti meenutuste käsikirjast (Pulst 1961–1967). Kandle-Jussi puhul olen kasutanud veel Sulev Tiitsu (Sulev Tailo)⁴ koostatud käsikirja (Tailo: 2009).

Andmed Leida Idla kohta leiduvad tema tütre Daisy Nilsson-Idla ja kaasaegsete (Ingrid Idla jt 1991) mälestustes.

Mõtte võrrelda Kandle-Jussi mängitud viisi erinevaid tõlgendusi, andis mulle Vardo Rumesseni koostatud Eduard Tubina helitööde temaatilis-bibliograafiline kataloog (Rumessen 2003: 168), kus muuhulgas leidub viiteid helilooja inspiratsiooniallikatele.

Vana polka Saaremaalt

Johannes Rosenstrauch, rohkem tuntud Kandle-Jussina, on sündinud 24. veebruaril 1891. aastal Rakveres. Tema isa pidas linna lähedal Kuivakaevu kõrtsi. Jussi haridustee piirdus kahe klassi külakooliga. Vanemad panid ta kullassepa õpipoisiks. Juss oli üheksa aastat vana, kui isa ostis talle Rakvere turult kuuekümmet viie kopika eest väikese kandle. Pudeli viina eest lubanud müüjad poisile kätte näidata, kuidas mängimine käib. Viin joodud ära, aga õpetamisest ei tulnud midagi välja (Kures 1956). Poiss pidi ise kandlest jagu saama ja see läks tal hästi korda.

Täiskasvanuks saades töötas Juss raudteel konduktori, vanemkonduktori ja magamisvaguni saatjana. Esimese maailmasõja ajal viibis ta Vene vägede autojuhina Kaukaasia rindel. Kannel oli kõikjal tema kaaslaseks. Tagasi kodumaal, teenis ta elatist jällegi raudteel, aga proovis ka ehitustöölise, kinomehhaaniku, klaverihäälestaja ning muid ameteid (Kures 1956).

Pidevamat rakendust kandlemängijana leidis Kandle-Juss Tallinna Võimlemise Instituudi juures, mille oli asutanud Ernst Idla 1931. aastal Ülemaalse Eesti Noorsoo Ühenduse (ÜENÜ) juurde.⁵ Instituudi õppeprogrammi kohustuslik osa oli rahvatants, mille saatemuusika eest kandis hoolt Kandle-Juss. Kandlelugudega esines ta ka raadiosaadetes. Ilmselt oli ta üks esimesi eesti rahvapillimehi, kes üritas elukutselisena läbi lüüa.

Vene okupatsiooni eest põgenes Kandle-Juss 1944. aasta septembris Rootsi. Alates 1947. aastast elas ta pidevalt Örebros, aga ülalpidamist teenis kohaliku Scania saapavabriku töölisena. Kandlemäng ei jäänud unarusse, kuid nüüd mängis ta rohkem enda lõbuks ja sõpradele. Esinemisi laiema publiku ees juhtus harva.

Ühes 1955. või 1956. aasta paiku kunstnik Erik Schmidtile⁶ saadetud kirjas jutustab Kandle-Juss:

Mina pakkisin pilli kotti ja tegin otsuse, ja lähen sõidan kõige lähemasse sanatooriumi mängima haigetele. Mitte raha eest. Seal on kaks eestlast, üks on nimega A. Roots, teine on Sammalselg. Aga seal võib veel leida

teadmatuid inimesi eest. Nii siis aega on ja saab näha ja kuulda nende meelsust. Hiljem sõidan kaugemad ringreisud haiglatesse ja sanatooriumidesse, peale nimepäeva (Kandle-Juss 1955).

Kandle-Juss suri 30. augustil 1958. aastal. Nädal enne seda, 24. augustil külastasid Jussi ja salvestasid tema pillilugusid helilindile soome kandlemängija Anne Kääriäinen ning kaasmaalane Sulev Tiits. Need lood jäid võib-olla viimasteks tema elus.

Seda tüüpi kannel, millel mängis Kandle-Juss ja mis tänapäeval kannab viisikandle nimetust, hakkas Eestis levima 19. sajandi lõpul. Pärandkultuuris tuntud arhailisest kandlest (*Baltic psaltery*), (Tõnurist 1996; Peekna 2010 jt) mille modifikatsiooniks on tänapäeva väikekannel, erineb viisikannel tunduvalt suurema arvu keelte ja suuremate mõõtmete poolest. Kuid põhimõtteline lahknevus arhailisest kandlest seisneb viisikandlel bassikeelte olemasolus. Organoloogia liigitab viisikandle lihtsamat tüüpi, sõrmlauata diatooniliste tsitrite hulka. Hea ülevaate iga sorti tsitritest on andnud Vladimir Košelev (Košelev 2002). Kandle-Jussi jutustuse põhjal on raske arvata, milline oli tema esimene, laadalt ostetud pill. Hiljem mängis ta küll kindlasti viisikandlel, seda tunnistavad helisalvestused, aga ka fotod ja Erik Schmidti maalid.

Siin vaatluse alla tulev tantsuviis kannab kõigis ajaleheartikleis ja Kandle-Jussi repertuaari loendeis nimetust “Vana polka Saaremaalt”. Puhtal kujul olmelist tantsulugu mängib Kandle-Juss nagu kuulamiseks määratud kontsertpala. Esile kerkivad kandles peituv emotsionaalne rikkus ja interpreedi enda kõrgetasemeline mäng.

Esitades oma repertuaari häälestas Kandle-Juss pilli kas C-, B-, F- või A-duuris. Minu käsutuses olevatest selle loo variantidest on üks mängitud F-duuris (noodinäide 1),⁷ teine B-duuris (noodinäide 2), kestusega vastavalt 57 ja 59 takti. Kolmas variant C-duuris (noodinäide 3) vältab ainult 18 takti. Ilmselt oli see mõeldud näidisenä, nagu ka sama helilindi ülejäänud lood.⁸ Polka kõik kolm varianti kõlavad ilmekalt, fraseerimine on selge, mis laseb lool mõjuda kompaktse ja terviklikuna. Algul mõõdukas tempo kiireneb järk-järgult, kuid kahes viimases taktis (B-duur ja F-duur variantides) raugub hoog järsult. C-duur variandis tempo on ühtlane, kõikumisi ette ei tule. Kõigi kolme variandi lõpuakord kõlab arpedžona.

“Vana polka Saaremaalt” tugineb klassikalisel funktsionaalharmoonial ning esindab n-õ homofoonilist faktuuritüüpi – melodiat ja saadet. Kõigi kolme variandi puhul põhineb saade Alberti bassi laadsel figureerimisel. Rütm varieerub aktiivselt. Peeaegu iga järgmise takti rütmijoonis sisaldab mõne muutuse. Kõik kadentsid on harmoonilised. Mõnikord rõhutab Kandle-Juss kadentside esiletoomiseks saates akordilist faktuuri, mõnikord aga mitte (noodinäide 4).

Vana polka Saaremaalt

♩ 92-96

6

10

14

18

22

26

Noodinäide 1.

The image displays a musical score for a single melodic line, presented in three different versions. The score is written in a single system with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). The time signature is 3/4. The score is divided into measures, with measure numbers 30, 34, 38, 42, 46, 50, and 54 indicated at the beginning of their respective systems. The notation includes various rhythmic values such as eighth and sixteenth notes, rests, and slurs. There are also dynamic markings like accents and a 'rit.' (ritardando) marking above measure 54. The score concludes with a double bar line and repeat dots.

Vana polka Saaremaalt

J. 94 → 104

The musical score is written in 2/4 time and consists of seven systems of two staves each (treble and bass). The key signature has one flat (B-flat). The tempo is marked 'J. 94 → 104'. The melody in the treble staff is characterized by eighth-note patterns and occasional sixteenth-note runs. The bass staff provides a steady accompaniment with quarter and eighth notes. The piece concludes with a final cadence in the seventh system.

Noodinäide 2.

The image displays a musical score for a single melodic line, presented in three different versions. The score is written in a key signature of one flat (B-flat) and a 3/4 time signature. It consists of seven systems, each with a treble and bass staff. The measures are numbered 30, 34, 38, 42, 46, 50, and 54. The notation includes eighth and sixteenth notes, rests, and dynamic markings. A 'poco rit.' (poco ritardando) marking is placed above the staff at measure 54, with a dashed line extending to the end of the piece. The piece concludes with a double bar line.

Vana polka Saaremaalt

Rubato

♩. 116

The musical score is written for piano in 2/4 time. It consists of five systems of two staves each (treble and bass clef). The first system includes a 'Rubato' marking and a tempo indication of a quarter note equal to 116 beats per minute. The piece begins with a C major chord in the bass clef. The melody in the treble clef starts with a half note C, followed by quarter notes D, E, F, G, A, B, C. The bass line follows with a half note C, then quarter notes D, E, F, G, A, B, C. The second system (measures 5-8) features a more active treble line with eighth notes and sixteenth notes, while the bass line continues with a steady quarter-note accompaniment. The third system (measures 9-12) maintains this rhythmic pattern. The fourth system (measures 13-16) introduces a triplet of eighth notes in the treble line. The fifth system (measures 17-20) concludes the piece with a final chord in the bass clef.

Noodinäide 3.



Vana polka Saaremaalt variantide kadentsid.

Noodinäide 4.

Kõik Kandle-Jussi lood on päritolu ja iseloomu poolest lauluviisid. Otstarbekas on neid vaadata salmide, melostroofide kaupa,⁹ mis jagunevad kaheks perioodiks. Tähistame neid tähtedega A ja B, aga melostroofe tähekombinatsiooniga AB. Seega esindab melostroof siin kaheosalist (liht)vormi.

B-duuri ja F-duuri variantides kordub melostroofi (AB) materjal järgmisel kujul: AB A¹B¹A²B²A³. Kuna mõlemad variandid lõpevad A perioodiga, on melostroofi aluseks olev kaheosaline vorm arendatud siin n-ö repriisiliseks vormiks, millel on teatav sugulus nn kolme-viie-osalise vormiga (ABABA). Lisaks eeltoodule sisaldab see lugu ka sissejuhatust, mis väljendub vaid üheainsa akordi ja sellele järgneva pausina. Rahvamuusikutele on üldiselt omane alustada iga järgmist lugu sellise akordiga, mis fikseerib helistiku ja järsult summutatuna koos sellele järgneva pausiga annab kätte tempo. Motiivide algus langeb enamasti rõhutule taktiosale. Saatepartii pilt on vastupidine: taktid algavad rõhulisel taktiosal. Pillimees kasutab teadlikult sellist võtet, kus meloodia tihti ootamatult takti alguses pauseerib. B-duuri variandi rõhuliste ja rõhutute motiivialguste vaheldumise skeem on järgmine: A – 3-1, 1-3; B – 1-3,1-3; A¹ – 1-3, 1-3; B¹ – 1-3, 1-3; A² – 1-3, 1-3; B² – 1-3, 1-3; A³ – 1-3, 1-3. F-duuri variandi skeem on samasugune ühe erandiga: A – 2-2, 1-3.

Nii viis (meloodiahääl) kui ka saatepartii põhinevad funktsionaalharmoonial, meloodiahääl n-ö kasutab ära ühe osa hetkel valitseva harmoonia helidest ja saatepartii teise osa; mõnikord esineb ka dubleerimist) (noodinäide 5). Kadentsid on harmoonia arpedžeeritud kadentsi lõputoonikat kaunistava, n-ö selle arpedžeerimisest välja kasvava kvindikäiguga (vt noodinäide 2 taktid 5, 9, 13 jne). Kolm takti enne lõppu tempo aeglustub. Pala lõpeb kahe toonika kolmkõlaga: algul kõlab T-kolmkõla *staccatos*, millele järgneb T-kolmkõla sekstiga arpedžo kujul, mis jääb kõlama kuni hääbub (noodinäide 6).

F-duur variandi kadentsid on esile tõstetud akordilise faktuuri kasutamise kaudu (vt noodinäide 1 taktid 4, 9, 17, 21, 25 jne). Kandleloo lõpetab *fermaadiga* pikendatud T-kolmkõla arpedžo. Seesama akord kõlab loo algul *staccatos*, kuid mittetäielikul kujul (puudu on kolmkõla tertsi).

“Vana polka Saaremaalt” harmooniline ülesehitus vastab funktsionaalharmoonia reeglitele, kus on aluseks toonika püsifunktsioon ja dominant alluv.

Vana polka Saaremaalt - saatepartii kujunemine

Noodinäide 5.

Vana polka Saaremaalt (B-duuris) - kaks viimast takti

Noodinäide 6.

Nende funktsionaalne suhe avaldub selles, et esimene lause lõpeb enamasti dominantiga ja teine toonikasse. Loo kõigi kolme versiooni puhul põhineb harmooniline plaan samuti T ja D funktsioonidel, kuid kaheosalisele vormile ebatüüpiliselt algab melostroofi esimene periood dominantilt ja teine periood toonikalt.

C-duur variant kestab kõigest ühe melostroofi (AB) ja põhineb nagu B-duuri ja F-duuri variandidil T ja D funktsioonidel, mis on esitatud juba 4taktilises sissejuhatuses. Kohati jaotub meloodia kahe käe vahel (taktid 7, 8, 10, 11). Kadentsid taktides 8, 12 ja 16 on mängitud samuti nagu B-duur variandis. Silma paistab ühtlane ja enam-vähem pausideta liikumine A- ja B-osadel. Nii motiivide kui ka saatepartii algus langeb rõhulisele taktiosale välja arvatud taktid 14, 15 ja 16 (vt noodinäide 3).

Tähelepanu väärrib Kandle-Jussi sünnipärane harmooniatunnetus. Igas loos, hoolimata kandle häälestusest, oskas pillimees alati leida õiged akordid ja harmooniad omavahel suurepäraselt sobitada. Noodikirjast, rääkimata muusikateooriast, puudusid tal vähimadki teadmised, kuid lisaks põhiastmete kolmkõladele opereeris ta suure kergusega kõrvalastmetelt üles ehitatud kolmkõlade ja nende pööretega. Eesti kandlemängijate seas on ta tänini ainuke, kes kasutas dominantseptakordi ja selle pöörded. Saatepartiit on väga peened ja maitsekad sõltumata loo žanrist (polka, valss, polka-masurka). Saateakordid on sageli arpedžeeritud, samal ajal kui enamiku kandlemeeste praktikas leiame valdavalt harmooniaid, mis on esitatud akordilisel kujul. Iga üksik *strijh* ja isegi lühikesed, noodikirjas märkimata jäävad pausid on selgelt kuulda.

“Kandle polka”

Eduard Tubina loomingu kaalukaima osa moodustavad sümfooniad. Seetõttu on täiesti loomulik, et muusikateadlaste tähelepanu koondub eelkõige Tubina sümfoonilistele teostele. Minu artiklile lähedane teema, rahvaviisid Tubina klaveriloomingus, on käsitlemist leidnud Urve Lippuse (Lippus 1977) ja Vardo Rumesseni töödes (Rumessen 2010: 265–289).

Tervelt kolmandikus Tubina helindeist kõlavad rahvamuusika motiivid. See viitab tõsiasjale, et rahvaviisid on helilooja isikupärase helikeele tähtis osa. Kas on tegemist lapsepõlve helimaailma edasikestmisega täiskasvanus, teadliku arvestusega lihtsaimal teel saada ainet uue helitöö tarvis või aupakliku kummardusega rahvakultuuri poole? Sama mündi teine külg on muidugi juhud, mil helilooja pöördub rahvamuusika poole mitte sisemise vajaduse ja veendumuse ajal, vaid imiteerib rahvamuusikalisust kunstilistel kaalutlustel.

Eduard Tubina sõprus rahvamuusikaga kestis terve elu. Sellest tunnistab juba tema esimene, õpiaastail Tartu Kõrgemas Muusikakoolis (1929) kompo-

neeritud orkestriteos “Eesti rahvatantsud”. Ilmselt pole seegi lihtne juhuse, et 1938. aasta kevadel võttis helilooja ette sõidu Budapesti, kus töötasid Béla Bartók ja Zoltán Kodály, rahvamuusika heliloomingusse kaasamise entusiasmide. Koju tagasi jõudnud, suundus Tubin juba ise rahvaviise koguma. Eesti Rahvaluule Arhiivi registreerimisraamat tunnistab, et ka rahvamuusika arhiivi rikkalikke kogusid hakkas helilooja kasutama Budapesti-sõidu järel (Lock 2002: 63–64).

Astrid Kippasto-Sisask seostab Tubina pühendumuse rahvamuusikale 20. sajandil paljude rahvaste juures ilmneva püüdega luua oma originaalne rahvuslik muusikastiil ja nimetab seda uusromantismiks (Kippasto-Sisask 1962: 265). See väide on võib-olla liialt sirgjooneline, kuid suure plaanis üsna lähedal tõele. Kahtlemata leidub heliloojaid, kellele rahvamuusika on vahend, mille abil nad märgistavad ennast mingi kultuurikogumi liikmena. Eduard Tubina, nagu enamiku tema ja temale eelnenud põlvkonna eesti heliloojate puhul ei ole rahvaviisil siiski märgiline, vaid olemuslik iseloom. Tubin võtab rahvalt viisi ja paneb selle hingama oma individuaalse vaimulaadi järgi. Rahvaviis on Tubinale vajalik, sest see väljendab vaimuvallas sündivat muusikalist reaalsust kõige lähedasemal ja arusaadavamal moel.

Mõistmaks helilooja teadvuse sügavustes peituvat sidet muusikakultuuriga, on vist kõige parem minna tagasi tema lapsepõlve. Oma muusikutee alguse kohta jutustab Eduard Tubin:

Hakkasin mängima pikoloflööti, kui olin kuus aastat vana. Vend, kes oli kooliõpetaja, suri noorelt tiisikusse. Temast jäid järele viiul ja pikoloflööti, minu kuueaastastele sõrmedele paras instrument. Hakkasin mänguriista uurima ja isa näitas mulle ühe noodid, et vaata siin on g. Noodid olid isal olemas, sest ta ise mängis trombooni. Varsti oli pikoloflöödi tehnika mul nii selge, et võisin koos isaga orkestrisse mängima minna. Võisin siis olla vist kaheksa aastane. Näpud suure flöödi peale veel ei ulatunud. Kodus harjutasin ma niimoodi, et seakarjas käies oli vabas looduses hea pilli puhuda. Nii algas minu karjäär umbes I Maailmasõja paiku.

Siis tuli esimene saksa okupatsioon, kui isa müüs Tartus vasika ära ja otis mulle tahvelklaveri. See oli üks vana logu ja ka madalam, kui hariplik klaver. Aga kõik keeled olid peal ja mängida sai. Keegi seda mängida ei osanud, isa ka mitte. Aga mina hakkasin õppima. Meil oli Punscheli koraalide raamat. Esimesel päeval mängisin selle järele viit, teisel päeval mängisin teist häält ka juurde ja siis läks veel üks päev kui ka bassiga hakkama sain ning võisin mängida koraaliviise (Pekomäe 1981).

Eduard Tubina klaveripalade tsükkel “Neli rahvaviisi minu kodumaalt” on loodud 1947. aastal. Erilist huvi pakub tsükli kolmas pala, “Kandle polka”

(Tubin 2005: 18–21), milles helilooja lähtub Johannes Rosenstrauchi mängitud kandleviisist. Kuivõrd selle loo helisalvestus on säilinud, avaneb ainulaadne võimalus võrrelda originaalesitust rahvapillil Tubina noodistusega (Rumessen 2010: 279) ja selle põhjal loodud teosega. Kerkib küsimus, kas helilooja noodistas kandlepala ettekande ajal, vahetult selle järel või hiljem, mälu järgi. Viimase oletuse poolt räägib asjaolu, et algul on noodistatud loo lõpu- ja alles siis alguseosa. Arvestada tuleb ka võimalusega, et Eduard Tubin ei ajanudki taga täpsust, ei noodistanud Kandle-Jussi lugu, vaid tegi enda tulevase klaveripala visandi (noodinäide 7). Üks oletus on veel. Eelpool sai räägitud, et antud viisi kaheosalisel vormil põhinev melostroof on – n-ö kunstmuusika seisukohast võetuna – ebatavalise harmoonilise plaaniga: esimene osa algab dominandil ja teine osa toonikal. Tubin, kes oli saanud akadeemilise hariduse, võiski teist osa tõlgendada esimese osana (sest harmooniliselt on see mõneti stabiilsem) ja esimest osa teise osana (eriti siis, kui ta pidi selle hiljem mälu järgi üles kirjutama ja materjali esitamise järjekord enam ilmselt paljude korduste tõttu meeles ei olnud).

Käbi Laretei on elavalt kirjeldanud, kuidas nad töötasid Tubinaga “Nelja rahvaviisi minu kodumaalt” kallal enne esiettekannet 18. novembril 1947. aastal:

Oli muidugi kole huvitav, sest ta seletas mulle ära, kuidas ta nende ideede peale oli tulnud. Näiteks “Kandle polka”. Ma näen nüüd, kui minu õpilased mängivad seda tükki – ma lasen neil mängida –, siis nad mängivad seda polkat korrektselt, nii natuke igavas rütmis. Siis tuletan neile meelde, et Tubin oli kutsunud selle Kandle-Jussi enda juurde ja ütles, et mängi mulle vanu viise. Aga see Kandle-Juss oli niisugune tüüp, et kui teda kutsuti näiteks raadiosse esinema, siis ta hakkas neid moodsaid šlaagreid mängima. Tema oli leidnud, et vanad rahvaviisid ei ole rootsi



Noodinäide 7.

rahvale küllalt huvitavad. Igatahes siis Tubin meelitas, et mängi neid vanu viise. “Kandle polka” kirjeldabki seda, kuidas Kandle-Juss istub seal oma kandlega ja kuidas ta hakkab natuke improviseerima, katsub kandlekeeli ja võtab aegamööda paar meloodiat välja, ja siis tuleb pikka-misi hoog sisse ja siis äkki on tants käimas. Tubin rääkis: ma mäletan, kuidas me lapsepõlves tantsisime kuskil küünis niisuguse põranda peal, kus talupojad oma saabastega trampisid seda polkat, ja siis lõppes tants ära, kandlemängija tõmbas natuke veel sõrmedega keelte peal ja siis kõik vaibus. Päike tõusis ja kõik oli vaikne, tants oli üleöö lõppenud. – Nii ta umbes seletas mulle seda ja nii ma olen seda siis ka kaunis vabalt mänginud (Laretei 2002: 80).

Seda, et “Kandle polkas” katsus ta imiteerida kandlemängu, on Tubin rõhutanud hiljemgi (Rumessen 2010: 279). Järgnevaga proovingi leida üles need peensused, mida esile tõstes pianist võib kuulaja taju suunata kandle juurde.

Kandle polka on kirjutatud As-duuris. Ülesehituselt paigutub “Kandle polka”, nagu teisedki tsükli osad, vormitüübi alla, milliseid tunneme nimetuse all “vabad variatsioonid”. Teose tervikliku struktuuri võib tinglikult jaotada teemaks kuue variatsiooniga. Vajab märkimist, et juba variatsiooniteema erineb klassikalise variatsiooni traditsioonist, kus teema esitletakse teose alguses selgelt ja eristatavalt kompaktselt ja lõpetatud vormilise üksusena. Siin, vastupidi, on algus ebamäärasem ja improvisatsioonilisem. Tubin valis variatsiooni teemaks Kandle-Jussi teema kaheosalise lihtvormi (AB) asemel teema B perioodi. Seda teemaosa laiendab Tubin nii, et viimane koosneb tinglikult improvisatsioonilisest sissejuhatusest (vt noodinäide 8 Tubina “Kandle polka” noot t 1), eelmängust (*ibid* t 2–6) ja nn teemast (*ibid* t 6–16). Kõik variatsioonid arendavad Kandle-Jussi polka teema A või B perioodi. Variatsioonide järjestus perioodide esinemise järgi on: B (I variatsioon – t 16–24); A (II variatsioon – t 24–32); B (III variatsioon – t 32–41); B (IV variatsioon – t 41–49); A (V variatsioon – t 49–57); A (VI variatsioon – t 57–70). Võrreldes Kandle-Jussi mänguga kõlab B periood Tubina loos esimesena ja A periood teisena. Seda ilmselt varem mainitud oletuse tõttu, et A periood algab dominandis, aga B periood toonikas. Kõik variatsioonid erinevad vormilises mõttes Kandle-Jussi teemast selle poolest, et mitte ükski neist ei ole kaheosalises lihtvormis.

Tubin ei lase end kammitseda traditsioonist, mis eeldab variatsioonide lõpetamist kadentsiga. “Kandle polkas” voolaks iga järgnev variatsioon justkui välja eelnevast. Näitena võib tuua ülemineku teemalt esimesse variatsiooni (t 16–24) – kahe ülemise hääle viimane, sekstis kõlav intervall jätkub variatsiooni esimesel löögil (t 15–16). Teise variatsiooni algul (t 24–32) on ühenduslülilik vasaaku käe partii sekstakord. Voolavus ei tähenda selge eraldusjoone puudumist variatsioonide vahel, milleks on taktimõõdu muutumine iga variatsiooni lõpus

või uue alguses $-\frac{2}{4}$ asendab $\frac{3}{4}$ või $\frac{5}{8}$. Erandina tuleb neljandale variatsioonile (t 41–49) üle kolmandat variatsiooni (t 32–41) lõpetanud taktimõõt. Rütm on kogu klaveripala jooksul äärmiselt vahelduv, tempo järjest kiirenev.

Faktuur on valdavalt akordiline. Algul hõre, ühe- või kahehäälnelne, muutub see iga järgmise variatsiooniga aina tihedamaks, kuni jõuab 7–8häälseltele massiivideni. Akordid on tihti kirjutatud arpedžodena.

Klaveripala silmatorkavamaid elemente on kaunistushelid eellöökidena (vt saatepartiis alates t 2–19, 23, 25, 26, 28 jne ning parema käe partiis t 8, 12, 17 jne); ennakhelid¹⁰ eellöökidena t 7, 9, 14 jne); muusikalised kujundid (t 1, 40, 68). Esinevad kahe- (t 28–30) ja kolmehäälsed eellöögid arpedžodena (t 31, 33–35, 49–51). Sagedased on kahe-, kolme- või enamast arvust nootidest koosnevate gruppideni melodilised eellöögid (t 53–55; t 49), on ka üks viie- (vt t 69) ja üks seitsmeastmeline melodiline eellöök (t 70).

Kaunistusvõtetenähtena on “Kandle polkas” olulised arpedžeerimised, mida on selles palas noteeritud erineval viisil – tavapäraselt arpedžo lainelist joont kasutades ja eellöökides kaunistushelid kasutades. Kusjuures kaunistushelide arv võib sellistes eellööki esindavates gruppides oluliselt varieeruda – on ühe-, kahe-, kolme- ja enamast arvust nootidest koosnevaid gruppe, mis imiteerivad nähtavasti kandle kooskõlasid.

Pedaali kasutamine on intensiivne kuni taktini enne teema sisseastumist, mil see lõpeb (t 1–5). Uuesti ilmub pedaal alles lõpu eel teemast pärinevatel *basso ostinato* taktidel (t 61, 65, 67–68).

Klaveripala dünaamika on vahelduv. Sissejuhatus, teema ja esimene variatsioon kulgevad ühtlaselt *pianos*. Teine ja kolmas, tervenisti akordidest koosnev variatsioon, on veelgi vaiksemad. Selline dünaamika toob esile intiimse, õrna ja leebe, kandlele iseloomuliku intonatsiooni. Jõulisemaid lööke kohtab üksikult, näiteks taktides 23, 52, 56, 62. Kuid klaverivariatsioonid pole kandlelugu, mis võib alata ja lõppeda suuremate tõusude ja mõõnadeta. Neljanda variatsiooni esimese löögiga saabub “Kandle polka” kulminatsioon: *pianissimo* pöörab järsult *forteks*, mis jääb kestma viienda variatsiooni lõpuni. Samamoodi järsk ja kontrastne on üleminek viienda variatsiooni *fortelt* kuuenda *pianole*.

Eelnevaga püüdsin anda klaveripala üldise iseloomustuse. Edasi peatun väiksemate detailide juures, mida võis pidada silmas Eduard Tubin, kui rääkis kandlemängu imiteerimisest “Kandle polkas”.

Teost alustav seitsmeastmeline muusikaline kujund As-duuri helidel, mille lõpetab *fermaadiga mf* löök, meenutab kandlemeest, kes libistab enne loo alustamist sõrmedega üle keelte. Klaveril rõhutab sarnasust kandlemänguga ka pedaaliga kasutamine, millega helid pikaldaselt hääbuma võiks jätta (t 1).

Esimeses variatsioonis (t 16–23) kulgeb teema esialgu ühehäälselt, vasaku käe partii on valdavalt ühehäälnelne. Samamoodi mängis lugu Kandle-Juss, kelle

III KANDLE POLKA Kantele Polka

Allegretto, ma molto rubato e con ispirazione

ETW 42-3

Lea
mf
p pp p pp p
* Lea * Lea * Lea * Lea * Lea * Lea

5 *simile*
p
*

9

13 *poco a poco*

17 *in tempo* ♩ = 56 - 63
cresc. poco a poco

Noodinäide 8.

21

f *f* *p*

System 1: Measures 21-24. Treble clef, bass clef. Key signature: three flats. Time signatures: 3/4, 3/4, 2/4, 2/4. Dynamics: *f*, *f*, *p*.

25

mf *p*

System 2: Measures 25-28. Treble clef, bass clef. Key signature: three flats. Time signatures: 3/8, 3/8, 3/8, 2/4. Dynamics: *mf*, *p*.

29

ppp

System 3: Measures 29-32. Treble clef, bass clef. Key signature: three flats. Time signatures: 3/8, 3/8, 3/8, 2/4. Dynamics: *ppp*.

33

System 4: Measures 33-35. Treble clef, bass clef. Key signature: three flats. Time signature: 2/4.

36

System 5: Measures 36-39. Treble clef, bass clef. Key signature: three flats. Time signature: 2/4.

40 *rubato*

First system of a piano score. It features a grand staff with treble and bass clefs. The music is in a key with three flats and a 2/4 time signature. The first measure is marked with a *rubato* instruction. The right hand plays a melodic line with triplets, while the left hand provides a harmonic accompaniment. A dynamic marking of *f* (forte) is present at the end of the system.

42 *ff*

Second system of the piano score. It continues the piece with a *ff* (fortissimo) dynamic marking. The right hand features a series of chords and melodic fragments, while the left hand plays a rhythmic accompaniment with chords and single notes.

46 *mf*

Third system of the piano score. It includes a *mf* (mezzo-forte) dynamic marking. The right hand has a more active melodic line with some grace notes, and the left hand continues with a steady accompaniment. The system concludes with a change in time signature to 3/4.

50 *f*

Fourth system of the piano score. It features a *f* (forte) dynamic marking. The right hand plays a series of chords and melodic lines, while the left hand provides a rhythmic accompaniment. The system ends with a change in time signature to 2/4.

53

Fifth system of the piano score. It begins with a *f* (forte) dynamic marking. The right hand has a melodic line with triplets, and the left hand plays a rhythmic accompaniment. The system concludes with a change in time signature to 3/4.

molto tranquillo

56 *f* *p*

59 *pp*
Sea * Sea

62 *f* *p*

65 *pp*
Sea * Sea * Sea *

68 *ppp* *mp*
Lento *sostenuto*

esituses “Vana polka Saaremaalt” nii saatepartii kui ka viis olid ühehäälsed. Saatepartii kujundamisel kasutatakse ka viisikeeli, sest valmis akordid viisikandlel puuduvad. Seda tingis viisikandle ehitus, kus ei olnud valmis akorde, vaid ainult bassikeeled, mistõttu saatefaktuuri kujundamisel pidi mängija näppima ka viisikeeli.

Kolmanda variatsiooni (t 32–40) faktuur on akordiline, teema on aimatav äärmistes hääldes, kordamööda vasaku ja parema käe partiis (t 33, 34, 35, 37, 38, 39). Tundub, et sellinegi jaotus toob sisse kandlemängu jooni. Tegu oleks nagu imepeene pitsiga, milles iga uus harmoonia tekitab uue mustrit. Variatsiooni tessituur on väga piiratud ning kasutab vaid osaliselt väikest, esimest ja teist oktavit ($as - f^2$). Selline registrite piiratud kasutus võib viidata viisikandlele, kus viis koos saatepartiiga mahub üht kuni poolteist oktavit hõlmavale helireale (juhul kui pillimees ei kasuta bassikeeli). Kogu variatsioon on kandlelikult vaikne, intiimne ja kammerlik. Heliloojal on veel üks omapärane võte, tekitamaks kandlekõlaga sarnasust – vaheldumisi parema ja vasaku käega tihedalt ja vaikselt esitatud kõrvuti asetsevad akordid klaveril sarnanevad kandleakordidega. Viimaste kõla ei kustu kohe, sest keeled, kui neid mitte kinni katta, võnguvad edasi. Nõnda tekivad kandlelikud segunevad kooskõlad.

Variatsiooni lõpetab kaheteistkümnest triolist koosnev, dünaamiliselt paisuv *rubato* passaaž loo helistiku astmetel (t 40). Siingi võime aimata püüdu tabada kandlemeeste mänguviisi. Pillimees justkui sõrmitseb keeli, mõeldes loo edasisele arengule.

Neljanda variatsiooni arenedes laieneb registrite kasutamine, ulatudes üle suure ja väikese oktavi esimese oktavini esimeses lauses ning teise oktavini teises lauses. Kandlemängule osutavad sisehääli kaunistavad eelläõgid esimeses lauses (t 41, 42, 44) ning eelläõgid rõhutatud sekundaakordidele¹¹ teises lauses (t 45, 46, 47). Saatepartii mõned akordid ja oktavid on välja kirjutatud arpedžodena (t 42, 43, 44, 46, 47), mis samuti rõhutab kandlemängule omast võtet, kus akord mängitakse tihti arpedžona.

Viimases, kuuendas variatsioonis kandub teema ühest registrist teise. Kuus viimast takti moodustavad omalaadse kooda, kus on kaunistusnoote, arpedžeeritud akorde, ja mille lõpetab katkematu, kaht viimast takti läbiv arpedžode kaskaad.

Kandlemängu meenutavaid nüansse on helilooja peitnud igasse takti. Sageli on need nii õhkõrnat, et nimegi anda on raske. Selle pala vastav mängimine eeldab kandlepetsiifika tundmist. Teose esmaesitaja Käbi Laretei tunnetas seda. Juba varem tsiteeritud Ernst Idla kirjust Kandle-Jussile loeme: “Minister Laretei pöördus just neil päevil minu poole küsimusega kunas Sina Stockholmi tuled. Nimelt tahab tema tütar enne seda kontserti Sinu mängu ja neid samu asju kuulata, et siis kontserdil anda tõetruult seda edasi” (Tailo 2009: 5).

Ringliikumine

Pianist ja eesti rahvaviiside klaveriseadete autor Leida-Klarissa Idla (1900–1981), neiupõlves Rebane, on sündinud Tartus. Tema tõsisemad muusikaõpingud algasid Tartu Kõrgemas Muusikakoolis 1918. aastal.

1922. aastal ta abiellus Ernst Idlaga. Samal aastal siirdusid abikaasad Berliini, kuhu Ernst Idla oli saanud spordiseltsi Kalev õppelähetuse. “Mõlemad sõitsid Berliini ja said sisse võetud Deutche Hochschule für Leiberübungen¹². Ema õppis seal ühe aasta. Ema tunnistusel on näha, et ta õppis anatoomiat, ujumist, kergejõustikku, väljendusvõimlemist, tennist ja veel muud. Mina sündisin nende esimese lapsena peale esimest aastat ülikoolis. See oli põhjuseks, et ema pidi katkestama õpingud ja sõitma tagasi kodumaale” (Idla 2008). Õpingute kõrval Kehalise Kasvatuse Kõrgkoolis täiendas Leida Idla oma muusikaharidust Berliini Muusikaakadeemias. Naasnud 1923. aastal kodumaale jätkas Leida Idla klaveriõpinguid ja lõpetas need Tallinna Konservatooriumis Artur Lemba juures.

Ernst Idla sai diplomi 1925. aastal. Uuesti Eestis, pühendus ta võimlemis- ja rahvatantsukultuuri edendamisele. Sellest peale on Ernst ja Leida Idla elukutseline tegevus lahutamatu tervik. Ernst Idla töötas välja originaalse võimlemismeetodi, mida nimetas “rütmiline kehakool”, ja mille tähtis osa on rahvatants. Idla võimlejad olid ühtlasi rahvatantsijad. Ernst Idla tegevus võimlemis- ja rahvatantsujuhina Eestis ja Rootsis kestis ligikaudu pool sajandit. Kõik need aastad hoolitses klaverisaate eest Leida Idla. Olgu suurejoonelised 1934. ja 1939. aastate Eesti mängud, võimlemis- ja rahvatantsurühmade demonstratsiooniesinemised Saksamaal ja Soomes või tagasihoidlik raadiovõimlemine ennesõjaaegses Eestis. Ütelda lihtsalt, et Leida Idla oli oma abikaasa muusikaline vari, oleks ometi ebaõiglane. Nii nagu rütmiline kehakool andis uue suuna massivõimlemise arengule, tegid Leida Idla väga heal professionaalsel tasemel loodud klaveripalad revolutsiooni võimlemise saatemuusikas (Idla jt 1991: 121).

Selleks, et paremini mõista klaverisaate osa Ernst Idla meetodi juures, võtame appi Elsa Laas-Rikandi meenutused. Aastail 1942–1944 mängis ta saatemuusikat Ernst Idla ja tema assistendi Emmi Tökke tundides.

Idla näitas ise võimlemisharjutused ette ja mina pidin neile leidma sobiva saatemuusika. Proua Idla istus kõrval ja ainult kuulas. Idla tahtis, et ma ei mängiks tuttavaid palasid. See oli mulle uudne – varem olin tant-susaatjana ikka noodist mänginud. Kuid Idla nõudis improviseerimist: muusika pidi absoluutselt vastama liigutustele. Leida Idla oli fantastiline sel alal (Idla jt 1991: 88).

Mõnikord asendas Elsa Laas-Rikand Leida Idlat ka raadiovõimlemisel:

Idla ei ütelnud kunagi ette, et täna teeme need ja need asjad. Kõik oli täielik improvisatsioon. Ei mäleta, et tal oleks mingi paber klaveril või käes olnud. Ta seletas harjutuse ära, kirjeldas väga piltlikult, ja kui võimlejad pidid sellest kodus aru saama, siis mina samuti (Idla jt 1991: 88).

Ernst Idla meetodit analüüsivais artiklreis ja Ernst Idla võimlemisrühmade esinemiste kirjeldustes jääb Leida Idla varju. Juhtub, et mainitakse tema nime, parimal juhul saatemuusika kõrget klassi, kuid ainult üksikud jõudsid tuumani, et võimlemine konkreetsel kujul püsib just saatemuusika najal. Vaike Kaljuvee-Paduri, Ernst Idla õpilane aastail 1927–1941, võtab oma pikaajalise kogemuse kokku järgnevas:

Idla süsteem oli kollektiivne looming. Oluline osa selles oli Leida Idlal. Rahvamuusika seadeid kasutas ta tunnis väga haaravalt ning mõjutas sellega võimlejate esitustlaadi. Sageli lõi Ernst Idla liikumiskombinatsioon kindlale muusikale. Olenevalt võimleja musikaalsusest väljendas igäüks end isemoodi (Idla jt 1991: 89).

Selle samane järeldus leidub ka Rootsi naisteajakirja *Idun* artiklis “Me imetleme neid...”:

Muusika tähendab Idla võimlemises kuulmatult palju. See stimuleerib rohkem kui komandosõnad, seetõttu muutuvad liigutused pehmemaiks ja püsivad kergemini meeles ning neid on meeldiv sooritada (Idla jt 1991: 108, 105).

Pärast sõda, nüüd juba põgenikuna Rootsis, jätkus Ernst Idla sihipärane töö oma võimlemissüsteemi propageerimise ja täiustamise kallal. Tema rütmilist kehakooli on nimetatud mitmeti: Idla liikumissüsteem, Idla meetod, isegi modernitants. Ernst Idla rõhutas, et võimlemisharjutused ei tohi saada eesmärgiks omaette. Iga liigutus peab ilmsiks tooma indiviidi sisemise tunnetuse ja vaimuse, aga liikumine tema meetodi järgi on abivahend sellel teel. Harjutused lähtuvad inimeste loomulikest liigutustest, kusjuures alati on imetlust äratanud Idla võimlejate nõtke kõnnak ja jook.

1949. aastal, kui Stockholmi oli võimlemispidustuste puhul oodata inimesi kogu maailmast, koostas Ernst Idla oma võimlejatele käitumisjuhised, kus muuhulgas leidub järgmine punkt:

Seletage, et meie võimlemise siht ei ole saavutada füüsilisi presentatsioone (tekstis prestatsioone), vaid kasvatada vaimselt ja füüsiliselt terviklikku inimest, anda inimestele liikumise kaudu elujõudu ja elurõõmu, mis meile

– pagulastele – eriti vajalik on. Meie jätkame paguluses eesti võimlemise traditsioone (Idla jt 1991: 112).

Arusaadav, et selline sulam, kus massivõimlemise sportliku tulemuse kõrval on tähtis esituse individuaalselt kunstipärane viimistlus, esitab saatemuusikale erakordseid nõudeid. Rütmi ja tempo hoidmisest on vähe, muusikas peab leiduma sisu, mis toetaks võimlejat tema isikupära avamisel. Leida Idla leidis abimehe eesti rahvamuusikas: võimlemisharjutuste saated improviseeris ta rahvaviiside teemadel. Ei olegi tähtis, kas see oli spontaanne suundumus või hästi läbi mõeldud pragmaatiline tegevuskava.

Teemasid oma kompositsioonidele oleks Leida Idla kahtlemata suutnud leida mujaltki, kuid pikka aega jäi eesti rahvamuusika tema ainsaks varamuks. Isegi 1948. aasta Londoni olümpiamängudel, kus Leida Idla mängis saatemuusikat kuldmedalid võitnud Rootsi võimlemisrühmale, kõlasid improvisatsioonid eesti rahvaviiside ainetel. Hilisemast ajast on teada, et Leida Idla töötles rootsi ja ungari rahvaviise. Ilmselt nõudis liikumissüsteemi arenev karakter ka saatemuusikalt mitmekesisemat kõlapilti.

Kunas on salvestatud heliplaat Leida Idla klaveripaladega tema enda esituses, selle kohta andmed puuduvad. Daisy Idla kinnituse kohaselt on Rootsis nende palade noodid, arvatavasti siis käsikirjana. Enne sõda kirjastati 1934. aasta I Eesti mängude (Idla 1934) ja 1939. aasta II Eesti mängude võimlemisharjutuste klaverisaate noodid (Idla 1939a; Idla 1939b), 1936. aasta II Võrumaa mängude noortepüha võimlemisharjutuste ja rahvatantsude saatemuusika (Idla 1936) ja 1937. aasta Eesti võimlemise esivõistluste naiste A (Idla 1937a) ja B klassi (Idla 1937b) harjutuste saatemuusika.

Vaatluse alla võetud “Ringliikumine” (rootsikeelne nimetus *Cirkeltema*), nagu teisedki Leida Idla kompositsioonid, on mulle kättesaadavad ainult helisalvestustena. Seetõttu tuli klaveripala kõigepealt noodistada (noodinäide 9 “Ringliikumine”).

Kolmeosaline, ABA₁ vormis “Ringliikumine” on ringmängulaulu “Vares vaga linnukene” seade (A ja A₁ osad), mille vahele on sobitatud Kandle-Jussi loo “Vana polka Saaremaalt” C-duuri variant (B osa). Leida Idla seades on polkaviis omandanud tantsiskleva iseloomu, puudub Kandle-Jussi esituse motoorsus. See kõlab sujuvamalt ja laulvamalt ning mõjub äärmiste osade kõrval meeldivalt kontrastsena. Leida Idla säilitab oma kompositsioonis hõreda ja läbipaistva, Kandle-Jussi esitusele iseloomuliku faktuuri.

Pala on D-duuris, $\frac{4}{4}$ taktimõõdus, ringmängudele iseloomulikke järske tempovahetusi ei esine. Arendus on minimaalne, motiivid on säilitanud algse kuju. Tempo on ühtlaselt mõõdukas, kuid muusikalõigud vahelduva karakteriga. Üleminek ühelt viisilt teisele (A osalt B osale) toimub sujuvalt ja loomulikult. A ja A₁ osad on akordilise faktuuriga. Akordid kõlavad igal löögil, muutes viisi

Ringlikumine

Marsilikult
♩ 126

6

Süjuvalt
♩ 132

mf

p

8^{va}

14

cresc.

♩ 126 → 138

18

mf

♩ 138

Led. * Led. * Led. * Led. * Led. * Led. * Led. *

Noodinäide 9.

The musical score is written for a single melodic instrument (likely a flute) and a basso continuo. It is in the key of D major (two sharps) and 3/4 time. The score is divided into five systems, each with a treble and bass staff. The first system (measures 22-25) features a melodic line starting with a piano (*p*) dynamic, which becomes fortissimo (*f*) by measure 25. The bass line consists of chords. The second system (measures 26-29) starts with a mezzo-forte (*mf*) dynamic and ends with a piano (*p*) dynamic. The third system (measures 30-33) returns to a fortissimo (*f*) dynamic. The fourth system (measures 34-37) is titled 'Marsilikult' and has a tempo marking of ♩ = 120. The fifth system (measures 38-41) ends with a fortissimo (*f*) dynamic and a *marcato* marking. Performance instructions include *rit.* (ritardando) and *8va* (octave) markings. The score includes various musical notations such as slurs, accents, and dynamic markings.

marsilikuks. B-osa on jällegi õhulisem, ühtlane ja pausideta liikumine meenutab sujuvat ja aeglast tantsu.

B-osa seadele on üle kandunud Kandle-Jussi viisi C-duur variandi ühtlane ja pausideta liikumine, samuti vorm $aa_1 bb_1 aa_2$. Parema- ja vasema käe partiid kulgevad väga selgelt, isegi rõhutatult lahus: parema käe partii ülemine hää *legatos*, ja vasaku käe alumine hää *staccatos*. Märgatav on tendents registreite vastandamisele. Varieerimine parema käe partii väljendub selles, et kordused toimuvad kõrgemas registris. Seda arenguliini kriipsutab alla dünaamiline kontrast: madalam ja kõrgem register kõlavad vastavalt *fortes* ja *pianos*.

B-osa saatepartii varieerumine tugineb T ja D funktsioonidel, kus vahelduvad kolmkõlad ning (vähemal määral) dominantseptakord ja selle pöörded: D^6_4 , T ning T^6_6 , $DVII_7$ või D^4_3 . Siin on jälle tegemist n-õ sekundafaktuuriga,¹³ kus enne kõlab bass ja alles siis ülejäänud akordihelid korraga. Täpselt samad akordid leiame Kandle-Jussil, kuid arpedžeerituna.

Võiks küsida, miks ühendas Leida Idla just need kaks rahvaviisi, kuigi oleks võinud “Vana polka Saaremaalt” asemel valida mistahes polka. Tundub, et määravaks on siin mõlema viisi ühine korduv element: tertsiline liikumine nii tõusval kui ka laskuval suunal. Näitena toome A osa esimesed taktid, kus toonikakolmkõla (T) terts liigub kvinti (vt näide 9 “Ringliikumine” t 2) ja dominantseptakordi (V7) kvint septimisse (vt näide 9 “Ringliikumine” t 3). “Vares väga linnukene” (A ja A_1 osade) juures on see üks viisi struktuurielemente, “Vana polka Saaremaalt” (B osa) on aga tervenisti üles ehitatud sellel põhimõttel (vt näide 1, 2 ja 3). Viisiliikumine algab laadi viiendal astmel ja haarab üksteise järel kõiki astmeid: V-VII, IV-VI, III-V, II-IV ja III-I. Vastus küsimusele, miks ühendas Leida Idla just need rahvaviisid, peitub nende ehituse sobivuses väljendada ringikujulist võimlemisliikumist helides.

Võrrelnud “Ringliikumise” B-osa Kandle-Jussi polkaga, leiame, et Leida Idla kasutab samu harmooniaid, aga Kandle-Jussi tihedate rütmimuutuste asemel vastandab registrid. Nagu Kandle-Juss, toob Leida Idlagi oma improvisatsioonides esile kadentse, kus ta proovib taas järele aimata kandlemängule omast helide pealejäämist (vt näide 9 “Ringliikumine” t 13, 21, 29).

Lõpetuseks

Kandle-Juss, lihtne, vähese kirjaoskusega rahvapillimees, oli tähtis oma põlvkonnale. Selle kadudes vajub unustusse ka Juss koos oma lugudega. Eduard Tubin on maailmas laialt tuntud helilooja. “Kandle polka” seisab väärikalt ühes rivis tema kaalukamate klaveriteostega. Leida Idla pole ennast ise ega ole ka keegi teine teda heliloojaks pidanud. Tema lühipaladel on kindel rakenduslik

iseloos ja neid tunneb ainult kitsas ring Ernst Idla meetodi entusiaste. Kui me aga võrdleme polkaviisi kolme versiooni, leiame, et kõik kolm – Eduard Tubina “Kandlepolka”, Leida Idla “Ringliikumine”, Kandle-Jussi “Vana polka Saaremaalt” – säravad omas žanris ühevõrra eredalt.

Küsitavana võib tunduda rahvapillimängija kõrvutamise võimeka improvisaatori, seda enam maailmakuulsa heliloojaga. Kandle-Juss ei osanud ju enam, kui luua melodiale harmooniline akordisaade. Teisalt aga peame tunnustama, et Leida Idla ja Eduard Tubin tegid, vähemalt selle looga, täpselt sedasama. Kõik nad katsid konkreetse vajaduse: üks kasutas kandle, teised klaveri võrratult suuremaid võimalusi meloodia rikastamiseks kõlaliste nüanssidega. Kandle-Jussi loomulik anne ei jää teiste professionaalsusele põrmugi alla.

Juba romantismiga 19. sajandi alguses on aktuaalne olnud rahvusliku muusika idee. Seal näeme kahte voolu: neid, kes loominguks kasutavad rahvaviise ja neid, kes taotledes rahvuslikkust, ei tsiteeri rahvaviise, vaid koovad samaväärse helikanga folkloorile omaste laadide, harmooniate ja tempode abil. Eesti rahvuslik muusika on liikunud esimesena mainitud teel. Põhjaliku ülevaate sel teemal leiame Urve Lippuselt (Lippus 2002). Muusikateadlane Leonhard Neuman arutles selle üle hulga aastakümneid varem, 1931. aastal:

[---] kus sa iga kord saadki ära määrata, kui suurel määral eesti rahvaviis on teatavale heliloojale oma isikliku noodi ja näo andnud, ilma et ta alati rahvaviisi puhtal kujul edasi annaks. Elavate heliloojate hulgas nii mõnigi elav näide. Veel enamgi: mõni neist on vaatamata oma tugevale talendile isikliku noodiga ometi pea kogu oma loomingut hakanud rajama eesti rahvaviisile, pannes seega aluse heliloomingule, mis ainult eesti helilooming võib olla ja rahvusvahelise kultuuri üldfoonil eesti kultuuri loob (Neuman 2005: 235).

Jätkates sama mõttejärge, võime lisada, et eesti rahvuslik muusika toetub siiani rahvaviisile ja rahvamuusikutele, kelle mängus sisalduvad need erilised nüansid, mis võivad iga viisi muuta rahvapäraseks. Üks ja sama meloodia võib olla rahvaviis mitmel pool, kuid rahvaste iseloom on erinev ja muusika teeb selle kuuldavaks. Eduard Tubina, nagu ka Leida Idla rahvuslik stiil on iga rahvamuusiku mängus juba olemas.

Kommentaariid

¹ EFA. H. HK. 3033 (Vana polka Saaremaalt).

² Kasseti sain kasutada Veljo Tormise vahendusel.

- ³ ESM. 1718: 239 (Idla-musik. Leida Idla. Dansanta etyder).
- ⁴ Sulev Tiits, kunstnikunimega Sulev Tailo, kunstnik ja luuletaja, sündis 1920. aastal Valgas. 1943. aastal läks Soome, sõdis vabatahtlikuna Jätkusõjas punaarmee vastu. Pärast sõda elas Rootsis, kus Jaan Lattiku õhutusel aitas kaasa Eesti Kultuuriarhiivi loomisele. 1950. aastate algupoole asus tagasi Soome. Õppis Turu ja Jyväskylä ülikoolis humanitaarteadusi. Töötas joonistamise ja kunstiajaloo õpetajana. Korraldas Kandle-Jussi mängu salvestamist helilintidele.
- ⁵ Maailmakuulus eesti võimlemispedagoog (8. IV 1901 Järvamaa – 5. XII 1980 Stockholm). Aastail 1922–1925 õppis spordiseltsi Kalev stipendiaadina Berliini Kehalise Kasvatuse Ülikoolis. Töötas välja originaalse võimlemissüsteemi, mida tuntakse Idla liikumise nime all.
- ⁶ Eesti maalikunstnik, sündinud 1925. aastal Naissaarel. Aastast 1943 pagulasena Rootsis, 1957. aastal asus Mallorcale. Maalimist õppis New Yorgis ja Pariisis. Valdava osa loominguist moodustavad portreed. Kandle-Jussi maalid 1956. aastal. Tsiteeritud kiri on artikli autori valduses.
- ⁷ Siin ja edaspidi autori noodistused (v.a nr 7 ja 8). Noodigraafika – Edna Tuvi.
- ⁸ Jutt on Anne Kääriäineni ja Sulev Tiitsu salvestusest 24. augustil 1958. aastal.
- ⁹ Selle suurima vormiüksuse jaoks on rahvapillimeeste seas kasutusel nimetus läbi-mäng, mis kujutab endast kogu muusikalise materjali ühekordset esitust. Üks läbi-mäng lõpeb siis, kui kõlanud muusikaline materjal hakkab korduma (Sildoja 2004: 44).
- ¹⁰ Ennakheli – ennetab saabuvat akordiheli.
- ¹¹ Siin on selline faktuuritüüp, mida võib nimetada sekundafaktuuriks. S.o faktuuritüüp, kus kõigepealt kõlab bassiheli, millele – tavaliselt meetrumi rõhutumal osal – järgnevad (sageli ühel ja samal ajal) ülejäänud akordihelid korraga. Sekundafaktuur ongi teatavas mõttes segu arpedžost (või akordi meloodilisest esitamiskujust) ja akordilisest (kõik akordi helid kõlavad üheaegselt) faktuurist.
- ¹² Saksa Kehalise Kasvatuse Kõrgkool.
- ¹³ Sekundafaktuurist oli eelpool juttu (vt märkus 11).

Arhiiviallikad

EFA – Eesti Filmiarhiiv H. HK. 3033 (Vana polka Saaremaalt) (selle loo saab kätte Ilmar Toigre salvestatud failis teise raadiosaade viienda numbrilt või kümnenda numbrilt esitamise järjekorras)

ESM – Eesti Spordimuuseum, 1718:239 IDLA-MUSIK. Leida Idla. Dansanta etyder

Idla, Daisy 2008. Erakiri artikli autorile 11. augustil 2008 – artikli autori valduses

Pulst, August 1961–1967. Mälestusi muusika alalt. Käsikiri, Eesti Teatri- ja Muusikamuuseum, fond M 234: 1

Tailo, Sulev 2009. Eesti rahvamuusikast: Kandle-Jussi pärandus jutustab. Käsikiri asub Teaduste Akadeemia, nüüdse Tallinna Ülikooli Akadeemilises Raamatukogus

Kandle-Juss 1955. Kandle-Jussi kiri Erik Schmidtile artikli autori valduses

Kirjandus

- Idla, Ingrid & Normet, Dagmar & Tiik, Aksel (koost) 1991. *Ernst Idla – võlur Tallinnast*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Idla, Leida 1934. *Tütarlaste võimlemise harjutuste saatemuusika*. Tallinn: Eesti Võimlemise Õpetajate Selts.
- Idla, Leida (koost) 1936. *Võrumaa II Noortepüha võimlemisharjutuste ja rahvatantsude saatemuusika*. Võru: Võrumaa Õpetajate Liit.
- Idla, Leida 1937a. *Eesti võimlemise esivõistluste naiste A klassi harjutuste saatemuusika*. Tallinn: Eesti Võimlejate Liidu väljaanne.
- Idla, Leida 1937b. *Eesti võimlemise esivõistluste naiste B klassi harjutuste saatemuusika*. Tallinn: Eesti Võimlejate Liidu väljaanne.
- Idla, Leida (koost) 1939a. *Naisvõimlejate esinemiskava saatemuusika*. Tallinn: Eesti Spordi Keskliit.
- Idla, Leida (koost) 1939b. *Meesvõimlejate esinemiskava saatemuusika*. Tallinn: Eesti Spordi Keskliit.
- Kippasto-Sisask, Astrid 1962. Tubin tänapäeval. *Tulimuld* 4, lk 265–269.
- Košelev, V. V. 2002 = *Tsitra*. Illustrirovannyi katalog tsitr i tsitrovkyh aksessuarov iz kollektcii V. A. Bruntseva. Sankt-Peterburg: Graficheskii dizain i IKS, lk 33. Numbri 792-III all.
- Kures, Voldemar 1956. Kandle-Juss ja tema pill. *Stockholms-Tidningen eestlastele*, 22. veebruar, lk 2.
- Laretei, Käbi 2002. Tubinat meenutades. Rumessen, Vardo (koost). *Rahvusvahelise Eduard Tubina Ühingu aastaraamat II*. Tallinn: Rahvusvaheline Eduard Tubina Ühing, lk 79–83.
- Lippus, Urve 1977. Rahvaviisidest Eduard Tubina klaveritsükliis “Süit eesti karjaseviisidest”. Rüütel, Ingrid (koost). *Soome-ugri rahvaste muusikapärandist*. Tallinn: Eesti Raamat, lk 39–58.
- Lippus, Urve 2002. Omakultuur ja muusika: muusika rahvuslikkuse idee Eestis I. Lippus, Urve (koost). *Rahvuslikkuse idee ja eesti muusika 20. sajandi algupoolel*. Eesti muusikaloo toimetised 6, Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, lk 7–78.
- Lock, Hans-Gunter 2002. Eduard Tubina suhtumine rahvuslikku muusikasse ja eesti rahvamuusikasse. Rumessen, Vardo (koost). *Rahvusvahelise Eduard Tubina Ühingu aastaraamat II*. Tallinn: Rahvusvaheline Eduard Tubina Ühing, lk 58–76.
- Neuman, Leonhard 2005. Riho Päts – klaveripalad lastele I–II. Eesti rahvaviisidel. Kirme, Maris (koost). *Kõrge vaim on meie vari*. Tartu: Ilmamaa, lk 234–237.
- Peekna, Andres & Rossing, Thomas 2010. *Psalteries and Zithers. The Science of String Instruments*, lk 99–123 (doi: 10.1007/978-1-4419-7110-4_7).
- Pekomäe, Vello 1981. Eduard Tubin jutustab oma helilooja-teenekonnast. Reekviem vabaduse eest langenuile. *Välis-Eesti*, 18. mai, lk 1–3.

Rumessen, Vardo 2003. *Eduard Tubin: helitööde temaatilis-bibliograafiline kataloog ETW*. Tallinn & Stockholm: Rahvusvaheline Eduard Tubina Ühing, Gehrmans Musikförlag.

Rumessen, Vardo 2010. Eduard Tubina klaveriloomingust. Rumessen, Vardo (koost & toim). *Lisandusi eesti muusikaloole*. Fakte ja avastusi, meenutusi ja mõtisklusi. Artikleid, ettekandeid ja intervjuusid aastaist 1972–2009. Tallinn: Estonian Classics & Olion, lk 265–287.

Sildoja, Krista 2004. *Põhja-Pärnumaa viiuldajad ja nende mängumaneer 20. sajandi I poolel*. Magistritöö. Tallinn: Eesti Muusika- ja Teatriakadeemia.

Tubin, Eduard 2005. *Kogutud teosed. Klaveriteosed*. Separaatväljaanne III. Tallinn: Rahvusvaheline Eduard Tubina Ühing & Stockholm: Gehrmans Musikförlag.

Tõnurist, Igor 1996. Uuem kannel Eestis ja naabermaades. Tõnurist, Igor. *Pillid ja pillimäng eesti külaelus*. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 20–31.

Summary

Three versions of one folk tune

Guldžahon Jussufi

Keywords: psalter, polka, folk music, folk musician, composer

Kandle-Juss, a simple, almost illiterate folk musician, was important for his own generation. With the disappearance of these people, Juss with his music also disappeared from the scene. Eduard Tubin is a worldwide known composer. His Kandle polka (zither polka) stands on its own when compared to his widely acknowledged piano works. Leida Idla has not considered herself as a composer, nor has anyone else. Her short pieces have purposeful characteristics and are only known by a small circle of enthusiasts of Ernst Idla's methods. When comparing the three versions of polka tune, it can be seen that all of them – Eduard Tubin's Kandle polka, Leida Idla's Ringliikumine (circle move), and Kandle-Juss's Vana polka Saaremaalt (old polka from Saaremaa) – are each a shining example of their genre.

It might be questionable if we should compare a folk musician with a skilful improviser, and even more so with a famous composer. Kandle-Juss was not skilled enough to do much else than create a harmonic accompaniment to a melody. On the other hand, we have to admit that both Leida Idla and Eduard Tubin did exactly the same with that very same piece. They all had a specific purpose: one used the kannel (zither), the others – the piano, to enrich the melody. Kandle-Juss's natural talent is in no way inferior as compared to that of professionals.

Tummali ajalugu

Mõningaid märkusi muistsete Sumeri kuningate ja nende kuningavõimu ideoloogia kohta¹

Vladimir Sazonov

Teesid: Käesolev artikkel on pühendatud sumerikeelse kirjandusliku teksti *Tummali ajalugu* tõlkimisele ja analüüsimisele. *Tummali ajalugu* on väga oluline tekst Sumeri ajaloo ja kuningavõimu ning religiooni ajaloo seisukohast, sest see peegeldab teksti koostajate ideoloogilisi suunitlusi ja ideid.

Märksõnad: ehitustööd, Enlil, ideoloogia, kuningad, Ninlil, propaganda, pühamu, Sumer, sumeri religioon, Tummali tempel

*Tummali ajalugu*² on lühike sumerikeelne kirjanduslik tekst, mis koosneb vaid 33 reast. See teos kuulub muistse Sumeri kõige arhailisemate kirjanduslike teoste hulka.³ Samuti võib *Tummali ajalugu* aidata paremini mõista Sumeri varajase kuningavõimu iseloomu ja poliitilist ajalugu (Sazonov 2007: 2001–2031). *Tummali ajalugu* on koostatud paljuski sarnaselt hilisematele babüloonia ja assüüria ajaloolistele kroonikatele (vt nt Grayson 1975). Seega võib *Tummali ajalugu*, nagu ka *Sumeri kuningate nimekirja* (Espak 2009: 53–63; vt ka Jacobsen 1939), pidada Mesopotaamia ajalooliste kroonikate eelkäijaks.

Tummali ajalugu on tähenduslik ka sumeri usundiloo uurijatele, kuna seal on juttu sumerlastele väga olulisest Tummali templist ja ehitustöödest, mida on selles pühamus läbi viinud mõned tähtsamad sumeri kuningad (tähtsamad just selle kroonika koostajate arusaamas), lisaks mainitakse ka mõningaid teisi Nippuri linna pühamuid.

Tummali pühamu roll oli väga eriline 3. aastatuhandel eKr, eriti aastatuhande lõpus uus-sumeri perioodil Ur III ajastul (2112–2004)⁴, mil Tummal oli sumerlaste ja akkadlaste peajumala Enlili⁵ abikaasa ehk jumalanna Ninlili peamine pühamu ja tähtsaim kultuslik keskus, aga samas oli see ka sumeri kuninglik residents (Chavalas 2006: 85). Tummalis leidsid aset väga tähtsad rituaalid ja religioossed pidustused, mis olid seotud otseselt Uus-Sumeri kuningavõimuga, selle legitimeerimisega ning seda käsitleb näiteks sumerikeelne

hümn *Šulgi ja Ninlili pargas* (Šulgi R)⁶. Hümnis “Šulgi R” reas 59 on mainitud jumal Enlili Tummalit (tum-ma-al^{ki} d^en-lil₂-la₂-ka).⁷ Šulgi ja Ninlili laeva kohta kirjutab Peeter Espak: “Kuninglik hümn pealkirjaga “Šulgi ja Ninlili pargas” (Šulgi R) on pühendatud Ninlili ajaloolise tähtsusega kultusliku laeva ehitamisele, mis leidis aset Šulgi kaheksandal valitsemisaastal (mu má-d^en-lil-lá ba-du₈: “Aasta, mil Ninlili pargas tihiti”). Hümnis kuulutab Enki Ninlili pargasele heldet saatust. Vastupidiselt traditsioonilisele jumalate järjekorrale on Enlil tähtsuselt teine pärast Enkit” (Espak 2010: 68).

Samal ajal võib sumerikeelset *Tummali ajalugu* vaadelda üpris propagandistliku teosena, mille eesmärk seisnes just kuningate ülistamises, kes tegid ehitustöid sumerlaste pühas Nippuri linnas asuvas Tummali templis.⁸ See tekst võis kõige tõenäolisemalt rajaneda mingitele templis asuvatele varasematele kirjalikele tekstidele, mis pole meieni aga jõudnud (IDV I: 169). *Tummali ajalool* on tähtis roll ka sumeri kuningavõimu rekonstrueerimisel, kuna seal on mainitud ka valitsejaid, kellest on juttu *Sumeri kuningate nimekirjas* (Sazonov 2007: 2021–2025). Kui rääkida veel *Tummali ajaloo*st kui propagandistlikust teosest, siis on sealt välja jäetud kõik Lagaši valitsejad, nagu Ur-Nanše, Eanatum, Enmetena⁹, Urukagina või hiljem valitsenud Gudea, kes olid Sumeris olulised valitsejad ning tegid Nippuris olulisi pühendusi ja ka ehitustöid.¹⁰ Vene uurija Igor Diakonovi arvamuse kohaselt võis Lagaši valitsejate kõnealusest teosest väljajätmine olla Ur III riigi ametliku ideoloogia tagajärg, sest Lagaš ja Ur olid Ur III ajastu alguses rivaalid (IDV I: 164). Lagašiite peeti Uris ja ka mõnes muus Sumeri piirkonnas kollaboratsioonistideks, sest nad tegid koostööd guti hõimudega,¹¹ kes olid võõrvallutajad ja kontrollisid Sumeri alasid aastail 2200/2180–2110 eKr ning keda Sumeris vihati (vt Espak 2013: 7–15). Peeter Espak kirjutab gutilastest: “Gutilaste kohta on üpriski napilt andmeid nende domineerimisperioodil kirja pandud ajalookroonikatest ehk kuninglikest raidkirjadest. Pisut rohkem leiab kirjeldusi hiljem loodud ja seega enam mitte autentsete ajalooallikatena arvesse minevatest kirjanduslikest teostest” (vt Espak 2013: 7).

Tundub et hiljem, kui Sumer vabanes gutilastest tänu Uruki kuningale Utuhegalile (Espak 2013: 7–9),¹² siis Ur, kuhu kandus Sumeri poliitiline keskus pärast Uruki Utuhengali surma, otsustas ilmselt jätta Lagaši ja selle valitsejad mitmetest olulistest tekstidest välja.

Väljajäetuteks osutusid mitte ainult Lagaši valitsejad, vaid ka Akkadi kuningad ehk Sargoniidid (2334–2154 eKr), kes oma valitsemisajal tegid märkimisväärseid ehitustöid Nippuris jumal Enlili templis ja ilmselt ka Tummalis (IDV I: 253; OBO 160/3: 61–62). Neid ei ole selles tekstis üldse mainitud, ning see ei ole juhuslik, sellel eiramisel on ideoloogilised ja poliitilised põhjused. *Tummali ajalugu* oli koostatud Uus-Sumeri ajastu lõpus ca 2000 eKr või Isin-

Larsa ajastu alguses ning sel perioodil oli Akkadi impeeriumi ja kuningate kuvand muutunud sumeri preestri traditsioonis negatiivseks.¹³

Mitmetes sumeri- ja akkadikeelsetes tekstides, mis loodi 3. ja 2. aastatuhande vahetusel, oli Akkadi kuningaid (eriti kuningas Narām-Su'eni, 2254–2218 eKr) kujutatud negatiivsete, ülbete ja halbade valitsejatena. Näiteks üks selline sumerikeelne tekst oli *Akkadi needmine* (Cooper 1983; Jacobsen 1987: 359–374; Espak 2013: 7; ETCSL: c. 2.1.5), mis on mõnes mõttes unikaalne teos.

See on suhteliselt pikk (281 rida) sumerikeelne kirjanduslik teos, kuid samuti propagandistlik. See oli koostatud tõenäoliselt veel Uus-Sumeri ajal (2112–2004 eKr), umbes samal ajal, mil ka *Tummali ajalugu*. Just *Akkadi needmine* on kõige varasem kirjanduslik teos, mis on pühendatud Narām-Su'enile, ja kus teda on kujutatud äärmiselt negatiivsena. Kui uskuda seda sumerikeelset legendi, olevat Narām-Su'en viinud oma “kangelastegude” ja ülbusega Akkadi riigi katabastroofini – Akkadi riik hävis ja Narām-Su'en ise langes lahingus gutilastega. See oli jumalate karistus (Cooper 1993: 12). Siinkohal tasuks ehk mõne sõnaga peatuda sellel tekstil. *Akkadi needmine* algab sellega, et sumerlaste peajumal Enlil, kelle residentsiks oli Ekuri tempel Nippuri linnas ja kes oli ka kunin-gavõimu patrooniks, võttis Kiši ja Uruki linnalt kuningavõimu (sumeri keeles *nam-lugal*) ning andis selle Sargonile ja kinkis Agade¹⁴ linnale õitsengu (Cooper 1993: 16). Agade linn nautis oma õitsengut, võimsust ning hiilgust. Kuningluse oli Akkadi kuningatele kinkinud sumerlaste ja akkadlaste peajumal Enlil (Jacobsen 1987: 359). Kuid hiljem karistavad jumalad eesotsas Enliliga Akkadit ja selle kuningat ülbuse, uhkuse ja allumatuse ning Ekuri templi rüvetamise ja hävitamise eest. Jumalate kättemaks ja karistus väljendus Akkadi riigi ja kuningas Narām-Su'eni hävitamises. Kaheksa tähtsamat jumalat eesotsas Enliliga needsid ära Narām-Su'eni, ta pealinna Agade ja kogu tema suurriigi. Need jumalad olid kuujumal Su'en (tuntud ka Nanna nime all), kelle pühalinnaks peeti Uri linna; maagia ja tarkuse jumal – tekstis on Enki; armastuse ja sõjakuse jumalanna Inanna, kelle residentslinnaks oli Uruk; päikesejumal Utu, kes resideeris Larsas; jumalanna Nisaba; Nusku ja Iškur (Diakonov 1959: 236). Kuid küsimusele, miks just need jumalad needsid Narām-Su'eni ja mitte teised, jääb käesoleva artikli autor vastuse võlgu. Oletusena võib pakkuda, et valik polnud päris juhuslik. *Akkadi needmises* mainitud jumalad olid Nippuri vahetus läheduses asuvate linnade peajumalused.

Kuid tundub, et ajalooline tegelikkus oli hoopis teistsugune. Narām-Su'eni aegsete allikate kohaselt Narām-Su'en ei rüvetanud ega hävitanud Ekuri templi. Hoopis vastupidi – ta tegi seal ehitustöid, nähtavasti ka Tummalis. Narām-Su'en renoveeris Nippuri templeid ja ta rajas taas Ekuri templi vundamendi, millest kõneleb ka üks Narām-Su'eni säilinud raidkirjadest:

(1–8.) *Narām-Su'en, Akkadi kuningas, nelja ilmakaare kuningas, Enlili templi, Ekuri vundamendi, rajas* (Gelb & Kienast 1990: 107–108).

Ka arheoloogilised väljakaevamised pühas Nippuri linnas näitasid, et Narām-Su'en ja tema poeg Šarkališarri olid Ekuri templit renoveerinud ja ümber ehitanud, kuid mitte kunagi polnud nad seda hävitanud. Oletatavasti võis Narām-Su'en olla konfliktis Enlili preesterkonnaga (IDV I: 252), kelle õigusi ta üritas kärpida ning kontrollida templiomandit ja varasid. On ju teada, et Narām-Su'en määras tähtsamatesse templitesse oma sugulasi, sealhulgas ka oma poegi (Lipit-ili, Nabi-Ul-maš) ja tütreid (Enmenanna ja Tutanapšum) (IDV I: 250; Gelb & Kienast 1990: 41; Sommerfeld 1999: 124). Just konflikt Enlili preestritega ja nende võimu kärpimine Akkadi kuningate poolt oligi tõenäoliselt aluseks, miks Akkadi kuningatest, eriti Narām-Su'enist loodi negatiivne kuvand suulises pärimuses ehk folklooris ning ka kirjalikus traditsioonis – loodi legende, tekste, eepilisi lugusid.

Hilisema preesterliku traditsiooni eesmärk oli näidata Narām-Su'eni negatiivses valguses, st kurjategijana (Cooper 1993: 12) ja jumal Enlili templi rüvetajana. See tähendas, et Narām-Su'eni ja Enlili preesterkonna vahel tekkis terav konflikt. *Akkadi needmine* väidabki, et Akkadi impeerium ja Agade linn hävitati jumalate käsul just Narām-Su'eni halva käitumise tõttu (Annus & Soosaar 2002: 5). Selle loo moraal: iga valitsejat, kes lubab endale liiga palju, on ülbe, üleliia uhke ega allu jumalate eeskirjadele ning muidugi kes ei austa preestrid, karistavad jumalad väga julmalt. Karistada saab mitte tema üksi, vaid ka tema pere, kogu dünastia, rahvas ja koguni terve riik.

Akkadi needmises loodud traditsiooni järgi karistati Ekuri templi rüvetamise ja hävitamise eest Narām-Su'eni ja Agade linna ning ka tervet Akkadi impeeriumit, see väljendus nende füüsilises hävitamises (Sazonov 2010: 117; vt tõlget ka ETCSL: c. 2.1.5. (The cursing of Agade), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.1.5&display=Crit&charenc=gcirc#> – 31. juuli 2013).

Tähtis on asjaolu, et need sumeri valitsejad, keda on mainitud *Tummali ajaloo*s, saavutasid niioelda hegemoonide positsiooni Mesopotaamias, vähemalt formaalselt olid nad tunnustatud kogu Sumerimaa valitsejate ehk lugalitena, kuna Nippur asus nende käes. Loogiline oli see, et kui nad tegid ehitustöid Tummalis, võisid nad teha seda ka Ekuris, mis oli Enlili peamine pühamu Mesopotaamias.

Teos *Tummali ajalugu* loodi millalgi 21. ja 20. sajandi vahetusel eKr, juba siis, kui akkadi keel oli muutumas valdavaks kogu Mesopotaamias ja selle mõju oli kasvamas.

Kuid vaatamata sellele loodi sumeri keeles hulk ilukirjanduslikke tekste, muuhulgas võiks nimetada niisuguseid teoseid nagu *Kuningas Gudea templihümn*, *Nutulaul Sumeri ja Uri hävitamisest*, *Lugalbandalaul*, *Ninurta naas-*

mine Nippurisse ja paljud teised (vt lähemalt MKA 2005). 2. aastatuhande alguses eKr jäi sumeri keel tähtsaks kultuse keeleks, mida õpiti ka koolides (*e₂-dub-ba-a*)¹⁵.

Iga haritud Mesopotaamia kirjutaja (sumeri keeles *dub-sar*¹⁶) pidi tollal oskama kirjutada kahes keeles – sumeri ja akkadi keeles ning teadma kogu sumeri kirjanduslikku pärandit – müüte, legende, hümne, astroloogilise sisuga tekste jne. Sumeri keele rolli Mesopotaamias pärast Uus-Sumeri riigi kadumist (pärast aastat 2000 eKr) võib võrrelda mõningas mottes vaid keskaegse ladina keele (*lingua latina*) rolliga. Keskajal, mil Vana-Rooma riiki polnud juba pikka aega olemas (hävis 476. aastal), peeti ladina keelt Euroopas vaatamata sellele endiselt tähtsaks teaduse ja religiooni keeleks, seda peeti oluliseks isegi veel 19. sajandil. Sumeri keel mängis samasugust rolli teisel ja esimesel aastatuhandel eKr muistses Mesopotaamias – sellel oli tähtis koht just templites jumalateenistustel ja koolides.

Kirjanduslikust tekstist *Tummali ajalugu* selgub, et selle autor elas arvata-vasti Isini¹⁷ kuninga Išbi-Erra ajal (I Isini dünastia rajaja, valitsenud Lõuna-Mesopotaamias 2017–1885 eKr), sest just Išbi-Erra mainimisega see teos lõpeb (Kramer 1973: 47). Kõnealune ilukirjanduslik lugu käsitleb Tummali templi ajalugu, Tummali templi langemist ja renoveerimist alates 28/27. sajandist kuni 20. sajandi alguseni eKr erinevate Mesopotaamia kuningate poolt.¹⁸

Tummal oli väga tähtis pühamu, mis kuulus jumalanna Ninlile ning ta asus Nippuri linnas – Lõuna-Mesopotaamia kõige tähtsamas kultuslikus keskses. Tummali templi ehitajatena on muu hulgas mainitud nimekaid kuningaid, nagu Gilgameši ja Akkat. Gilgameš (Gilgameši kohta vt Sazonov 2013a: 193–197), Uruki linna valitseja, keda hiljem Mesopotaamias jumalikustati ja kellest loodi terve hulk sumerikeelseid eepilisi laule – *Gilgameš ja Akka* (Sazonov & Veede 2005: 49–53), *Gilgameš ja Huwawa* ning *Gilgameš ja Enkidu ja manala* jt (Cole 1996: 7), mis hiljem teisel aastatuhandel eKr ühendati ühte suurde akkadi-keelsesesse *Gilgameši* eeposesse (Annus 2010).

Tummali ajalugu on tõlkinud mitmed teadlased: 1962 Edmond Sollberger (Sollberger 1962: 40–47), 1964 Fadhil A. Ali (Ali 1964: 99–104), samuti ameerika sumeroloog Samuel Noah Kramer (Kramer 1973: 47–49). Muu hulgas hiljuti ka P. Michalowski (Chavalas 2006: 85–87). Käesolev tõlge on varem avaldatud ajakirjas *Akadeemia* (Sazonov 2007: 2023–2025).

Transliteratsioon¹⁹

1. en-me-barag-ge₄-e-si lugal-e
2. iri-na-nam e₂ ⁴en-lil₂-la₂ in-du₃
3. ag-ga dumu en-me-barag-ge₄-e-si-ke₄

4. tum-ma-al^{ki}-e pa bi₂-i-e₃
5. ^dnin-lil₂ tum-ma-al^{ki}-še₃ in-tum₃
6. a-ra₂ 1-a-kam tum-ma-al^{ki} ba-šub
7. ^dmeš₃-an-ne₂-pad₃-da bur-šu₂-šu₂-a e₂ ^den-lil₂-la₂ in-du₃
8. ^dmeš₃-ki-ağ₂-nun-na dumu meš₃-an-ne₂-pad₃-da-ke₄
9. tum-ma-al^{ki}-e pa bi₂-i-e₃
10. ^dnin-lil₂ tum-ma-al^{ki}-še₃ in-tum₃
11. a-ra₂ 2-a-kam tum-ma-al^{ki} ba-šub
12. ^dgilgameš₃-e numun₂-bur-ra barag ^den-lil₂-la₂ in-du₃
13. ^mur-lugal dumu ^dgilgameš₃-ke₄
14. tum-ma-al^{ki}-e pa bi₂-i-e₃
15. ^dnin-lil₂ tum-ma-al^{ki}-še₃ in-tum₃
16. a-ra₂ 3-a-kam tum-ma-al^{ki} ba-šub
17. ^dna-an-ni ģiš.kiri₆ mah e₂ den-lil₂-la₂ in-du₃
18. ^mmeš₃-ki-ağ₂-^dnanna ^dmeš₂-ki-ağ₂-^dnanna dumu na-an-ni-ke₄
19. tum-ma-al^{ki}-e pa bi₂-i-e₃
20. ^dnin-lil₂ tum-ma-al^{ki}-še₃ in-tum₃
21. a-ra₂ 4-a-kam tum-ma-al^{ki} ba-šub
22. ^dur-^dnamma-ke₄ e₂-kur in-du₃
23. ^dšul-gi dumu ^dur-^dnamma-ke₄
24. tum-ma-al^{ki}-e pa bi₂-i-e₃
25. ^dnin-lil₂ tum-ma-al^{ki}-še₃ in-tum₃
26. a-ra₂ 5-a-kam tum-ma-al^{ki} ba-šub
27. mu ^damar-^dsuen-ka-ta
- 27a. ^dšu-^dsuen-ta
28. en-na mu ^di-bi₂-^dsuen lugal-e
29. en-me-gal-an-na en ^dinana unug^{ki}-ga maš₂-e in-pad₃-de₃
30. ^dnin-lil₂ tum-ma-al^{ki}-še₃ i-ğen-ğen
31. inim lu₂-^dinana ašgab gal ^den-lil₂-la₂-še₃ sar-re
32. ^diš-bi-er₃-ra e₂-kur igi ģal₂-la₂
33. e₂šutum ^den-lil₂-la₂ in-du₃

Tõlge²⁰

- ¹ En-Mebaragesi, kuningas,
- ² Iri-Nanami Enlili templisse ehitas.
- ³ Akka, En-Mebaragesi poeg,
- ⁴ tegi Tummali õitsvaks,
- ⁵ Ninlili Tummalisse tõi.

⁶ See oli esimest korda! – Tummal langes.

⁷ Mešanepada Enlili Buršušua ehitas.

⁸ Meškiannuna, Mešanepada poeg,

⁹ tegi Tummali õitsvaks,

¹⁰ Ninlili Tummalisse tõi.

¹¹ See oli teist korda! – Tummal langes.

¹² Gilgameš Numun-bur-ra Enlili pühamus²¹ ehitas.

¹³ Ur-Lugal, Gilgameši poeg,

¹⁴ tegi Tummali õitsvaks,

¹⁵ Ninlili Tummalisse tõi.

¹⁶ See oli kolmandat korda! – Tummal langes.

¹⁷ Nanni rajas “Hiigelsuure aia” Enlili templikompleksis.

¹⁸ Meškiangnanna, Nanni poeg,

¹⁹ tegi Tummali õitsvaks,

²⁰ Ninlili Tummalisse tõi.

²¹ See oli neljandat korda! – Tummal langes.

²² Ur-Namma Ekuri üles ehitas,

²³ Šulgi, Ur-Namma poeg,

²⁴ Tegi Tummali õitsvaks,

²⁵ Ninlili Tummalisse tõi.

²⁶ See oli viiendat korda! – Tummal langes.

²⁷ (alates) Amar-Su’ena²² (valitsemis)aastatest

^{27a} (kuni Šu-Su’enini)

²⁸ kuni Ibbi-Su’en,²³ (oli) kuningas,

²⁹ Enmegal-Annat, ohvrilooma²⁴ abil Uruki Inanna
en-preestriks²⁵ nimetas,

³⁰ Ninlil Tummalit külastab.

³¹ Lu-Inanna, nahatöölise ülema²⁶ sõnade järgi kirjutatud.

³² Išbi-Erra, kes (pärast) Ekuri vaatles,

³³ Enlili laoruumi é-šutum²⁷ ehitas.

Kommentaariid

Read 1–5

En-Mebaragesi on esimene kindlaks tehtud ajalooline isik Mesopotaamia ajaloos (elas 28. või 27. sajandil eKr), kellest on säilinud ka mõned väga lakoonilised raidkirjad. Näiteks sumerikeelne raidkiri EN.ME-barage-si E1.7.22.1, mis kõlab nii: “1.) Me-bára-^lsi” ja ülejäänud tekst on hävinud, kohe järgneb lakuun (RIME 1, EN.ME-barage-si E1.7.22.1, rida 1, lk 57). Siin on näha, et säilis vaid valitseja nimi – En-Mebaragesi. Leidub veel üks samuti ülilakooniline tekst, mis on siiski rohkem loetav. Sellele tekstile on Douglas Frayne'i järgi antud järgmine numeratsioon – EN.ME-barage-si 1.7.22.2 ning siinkohal ma toon sumerikeelse transliteratsiooni: 1) Me-bára-si 2) lugal 3) [K]IŠ (RIME 1, EN.ME-barage-si 1.7.22.2, read 1–3, lk 57). Tõlkes see kõlaks nii: “(En)-Mebaragesi, Kiši linna valitseja (ehk kuningas)”. Nagu võib näha olid esimesed Sumeri kuningate raidkirjad väga napid, kuid aegamööda need muutusid üha pikemaks, keerulisemaks ja detailsemaks.

Kui Gilgameši kohta pole tõestatud, kas ta oli ajalooline isik, kuigi nii arvatakse, siis En-Mebaragesi – Gilgameši peamise vastase Akka isa – oli ajalooline isik, kellest on säilinud raidkirjad ja keda samuti nagu Gilgamešigi oli mainitud ka hilisemas sumerikeelses kroonikalaadses kuningate nimistus *Sumeri kuningate nimekiri*.²⁸ See on sumerikeelne kuningate nimistu, mis mainib valitsejaid, kes valitsesid Sumeris aegade algusest kuni umbes aastani 2000 eKr. Nimekirja sattusid nii mütoloogilised ja legendaarsed isikud, kuid ka realselt valitsenud kuningad (IDV: I, 163–167; Espak 2009: 53–63). *Tummali ajaloo*s mainitud En-Mebaragesi tegi oletatavasti *Sumeri kuningate nimekirja* kohaselt (read 83–85)²⁹ vähemalt üks kord vallutus- või röövretke Elamisse, aga võibolla ka rohkem. En-Mebaragesi hoopis, et “viis sõjasaagina relvad Elamimaalt ära” (vt IDV: I, 168; vt ka Hints 1977: 67). Samas aga see ei tõesta veel midagi ja pole tegelikkuses teada kas En-Mebaragesi käis Elamis või mitte.

Iri-Nanam – nähtavasti oli mingi kultuslik ehitis või pühamu nimetus Nippuri linnas, mille ehitas väidetavasti En-Mebaragesi.

Akka oli En-Mebaragesi poeg, Kiš I dünastia viimane esindaja. Väidetavasti oli ta Gilgameši rivaal ja vastane. Vähemalt sellest räägib meile sumerikeelne hilisem lugulaul *Gilgameš ja Akka*, mida koostati umbes aastal 2000 eKr või natuke varem, ehk siis samal ajal mil koostati ka *Tummali ajalugu* (Sazonov & Veede 2005: 49–53).

Ninlil – sumerlaste ja akkadlaste peajumala Enlili naine. Ninlili peamine tempel oligi Tummali tempel, mis asus Nippuri linnas.

Read 6–10

Mešanepada – Ur I dünastia, sumeri kuningas, valitses Uri linnriigis umbes 26. sajandil eKr.

Enlili Buršušua – kultuslik ehitis või pühamu, mis kuulus jumal Enlile.

Meškiannuna – Ur I dünastia, sumeri kuningas, valitses Uris 2500. aastail eKr.

Read 11–15

Gilgameš – legendaarne Uruki valitseja, Uruki I dünastia. Valitsenud umbes 2750./2700. eKr või natuke hiljem. Huvitav, et Meš-Anepada ja Meš-Kianunna, Ur I dünastia valitsejad, valitsenud umbes aastast 2500 eKr või natuke hiljem, esinevad tekstis varem kui Uruki valitsejad Gilgameš ja ta poeg Ur-Lugal, kuigi tegelikkuses valitsesid nad mõnikümmend aastat varem või isegi ligi sajand enne Ur I dünastia kuningaid.

Numun-bur-ra – arvatavasti võis olla tegu mingi kultusliku ehitise ehk pühamuga.

Ur-Lugal – Gilgameši poeg, Uruki I dünastiast, 27. sajandil eKr.

Read 16–20

Nanni – Uri kuningas umbes aastal 2500 eKr.

Rida 17. “Hiigelsuur aed” Enlili templikompleksis – mingi aed või park jumala Enlili kompleksis. See rida on üsna segane. Kuid tundub, et seda võib tõlkida nii: “Nanni rajas “Hiigelsuure aia” Enlili templikompleksis”. Samuel Noah Kramer tõlgib seda kohta järgmiselt: “Nanna built the “Lofty Park” of the House of Enlil” (Kramer 1973: 47). Kuna aga E_2 tähendab sumeri keeles nii maja kui ka templit, siis tõlkisin E_2 templina. Loogiliselt võttes ei toimunud aia või pargi rajamine vist pühamus endas, vaid arvatavasti kusagil pühamut ümbritseval alal, seetõttu tõlkisin ma E_2 templikompleksiks.

Meškiangnanna – Uri kuningas, Nanni poeg, ca 2450 eKr.

Read 21–26

Ur-Namma – Ur III dünastia rajaja ja Uus-Sumeri suuriigi rajaja, pärit Uri linnast, valitses aastail 2012–2094 eKr. Lõi tsentraliseeritud Uus-Sumeri suuriigi.

Ekur – peajumala Enlili peapühamu ja asus Nippuris.

Šulgi – Ur-Namma poeg ja järglane, valitses Sumeris ligi 50 aastat, alates 2094. või 2093. aastast kuni 2046. aastani eKr. Tema ajal saavutas Uus-Sumeri riik oma võimsuse tipu.

Read 27–33

Amar-Su'ena³⁰ – Uus-Sumeri kuningas, Šulgi poeg, valitses aastail 2045–2038 eKr.

Šu-Su'en – Uus-Sumeri kuningas, Amar-Su'ena poeg, valitses aastail 2038–2030 eKr.

Enmegal-Anna – jumalanna Inanna en-preester, kes oli määratud preestriks veel viimase Ur III dünastia kuninga Ibbi-Su'eni teisel valitsemisaastal (Sollberger 1962: 47).

Ibbi-Su'en – viimane Uus-Sumeri kuningas, valitses aastail 2030–2004 eKr.

Uruki Inanna – Inanna oli sumerite armastus- ja sõjajumalanna, keda peeti Uruki linna patrooniks.

Lu-Inanna – arvatavasti nahatöölise ülem Nippuris Išbi-Erra ajal, aga võimalik, et juba varem ka Ibbi-Su'eni või juba isegi Šu-Su'eni ajal.

Išbi-Erra – I Isini dünastia rajaja, valitses aastail 2017–1985 eKr, oli usurpator, kes haaras võimu Isinis 2017. aastal eKr, lõi lahku Uus-Sumeri riigist ja kuulutas ennast kuningaks. Pidas ennast Uus-Sumeri kuningate legitiimseks järglaseks.

Kokkuvõte

Nagu on näha oli *Tummali ajalool* väga oluline roll sumeri ajaloo rekonstrueerimisel. See tekst aitab paremini mõista ka Uus-Sumeri ja Isini riigi ideoloogilisi suunitusi ja propagandat, sest tekstist on nimme välja jäetud mitmed dünastiad nagu Lagaš I ja Lagaši II dünastia (Gudea ja teised), sargoniidid (Akkadi kuningad) ja mitmed teised valitsejad, kes tegid ehitustöid Nippuri linnas Ekuri ja Tummali templis. Tummali tempel oli Sumeris oluline, sest see asus sumerlaste ja akkadlase pühimas linnas Nippuris ja kuulus jumalanna Ninlilile, peajumala Enlili naisele. Selles templis viidi läbi üleriigilise tähtsusega rituaale, riitusi ja pidustusi.

*Tummali ajaloo*s esinevate kuningate järjekord pole kronoloogiline, sest pärast I Kiši dünastia valitsejaid En-Mebaragesit ja Akkat mainitakse ehitajatena Ur I dünastia valitsejaid Mešanepadat ja Meškianunnat, kes valitsesid ligi sada aastat hiljem, ning alles siis tulevad Uruki I dünastia valitsejad Gilgameš ja Ur-Lugal, kuigi Gilgameš elas samal ajal kui Kiši I dünastia valitseja Akka. Siis tulevad taas Ur I dünastia valitsejad ja siis juba Ur III dünastia valitsejad ning Isini I dünastia rajaja Išbi-Erra. Seega on kronoloogiline järjekord *Tummali ajaloo*s vale, just selles osas, mis puudutab Uri I ja Uruki I dünastiat.

Kommentaariid

- ¹ Käesolev artikkel valmis Eesti Teadusfondi grantide 8669 ja 8993 toetusel.
- ² *Tummali ajaloo* kohta vt põhjalikumalt Sazonov 2006: 93–95; Sazonov 2007: 2023–2025; Sollberger 1962: 40–47; Chavalas 2006: 85–87; Oelsner 2003: 209–224; George 2003: 105; Glassner 2004: 156–159.
- ³ Esimesed sumeri kirjanduslikud tekstid on teada juba 3. aastatuhande keskpaigast, seega on Sumeri ja Vana-Egiptuse kirjandus kõige varasemad kirjandused maailmas.
- ⁴ Uus-Sumeri ajastu (22. sajandi II pool – 21. sajand eKr) alla kuuluvad Lagaši II dünastia (sh Gudea ja tema järglased), Uruki V dünastia (Utu-hegal) ja Ur III dünastia (Ur-Namma, Šulgi, Amar-Su'ena, Šu-Su'en, Ibbi-Su'en).
- ⁵ Enlili nimi esineb sumeri tekstides juba Ğemdet-Nari ajastul (3100–2900 eKr). Fara tektides on ta panteonis juba tähtsal kohal (Leick 1998: 45). Arvatavasti pärines Enlil Põhja-Babülooniast ja oli seega Sumerisse imporditud jumal, keda algselt nimetati ilmselt *Illil*'iks või *Ellil*'iks. Jumala Enlili nimi võib olla semiidi päritolu, sest Ebla tekstides esineb ta varadünastilisel ajal juba kui (d)I-li-l(u) (Edzard 2003: 173, 184). Enlil oli sumerlaste ja akkadlaste peajumal. Ta oli ka kuninglikkuse patroon ning kuningavõimu seaduspärastaja. Enlil, keda Lõuna-Mesopotaamias peeti 3. ja 2. aastatuhandel eKr peajumalaks, polnud kuningavõimu tekkimise ajal Sumeris varadünastilise ajastu alguses ilmselt omandanud veel sellist võimu ja populaarsust nagu hiljem Akkadi või Ur III ajastul. Alles hiljem sai Enlilist Sumeri panteoni peajumal; see ei juhtunud varem kui varadünastilise ajastu esimesel poolel ehk umbes aastail

2700–2600 eKr. See sündmus kajastubki kirjandusteoses *Tummali ajalugu*, milles kirjeldatakse Enlili templi rajamist Nippuris kuningas En-Mebaragesi poolt, kes oli Kiš I dünastiast (Annus 2002: 13). Sumeri linnriikide kuninglikkus (*nam-lugal-la*) sõltus tegelikult otseselt “jumalikust kuningavõimust” taevas, kus Enlil valitses nagu kuningas kõikide jumalate üle (Annus 2002: 13). Enlili ja Enki teoloogiate kohta vt lähemalt Espak 2010: 218–238; Enlili kohta vt ka uuemat põhjalikku käsitlust Wang 2011.

⁶ Black & Cunningham & Robson & Zólyomi 2006: 113–116; ETCSL translitereerimine: c.2.4.2.18 (<http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=c.2.4.2.18&display=Crit&charenc=gcirc#> – 29. juuli 2013); Šulgi ideoloogia kohta vt Sazonov 2008a: 84–107.

⁷ ETCSL transliteration: c.2.4.2.18 (<http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=c.2.4.2.18&display=Crit&charenc=gcirc#> – 29. juuli 2013).

⁸ Tummal oli jumalanna Ninlil tempel Nippuri linnas. Nippur oli Mesopotaamia üks tähtsamaid kultuslikke keskusi. Ninlil oli sumerlaste jumala Enlili abikaasa. Enlili ja teiste sumeri jumalate kohta vt lähemalt Leick 1998; OBO 160/3: 150.

⁹ Enmetena kohta vt Sazonov 2013b [ilmumas].

¹⁰ Vt Lagaši varadünastilisi tekste RIME 1, 77–291; vt Gudea raidkirju Edzard 1997.

¹¹ Guti hõimud ehk gutilased.

¹² Peeter Espak tõlgib väga õigesti Utu-hegali nime kui “Päikesejumal Utu (on minu) küllus” (Espak 2013: 8).

¹³ Vt lähemalt Sazonov 2010: 112–126. Samas olid Akkadi kuningad arhetüübiks just riikliku ideoloogia ja kuningavõimu puhul (Sazonov 2008b: 195–214).

¹⁴ Agade või Akkade linn oli Akkadi impeeriumi pealinn. Seal on tulnud nimetused akkadi keel, akkadlased, Akkadi kuningriik.

¹⁵ E_2 – tähendas maja, templit, *dub* – tahvlit, järelikult e_2 -*dub-ba-a* oli tahvlite maja ehk kool.

¹⁶ *Sar* – sumeri verb, mille tähendus on kirjutama, *dub-sar*’i võib tõlkida: see, kes tahvlile kirjutab.

¹⁷ Isin oli üks paljudest Lõuna-Mesopotaamia linnadest, kuid Uus-Sumeri riigi lange-mise järel 21. sajandi lõpus sai Isinist Isini kuningriigi pealinn. Selle uue kuningriigi rajajaks oli Mari linnast pärit akkadlane Išbi-Erra, kes oli varem teeninud viimase Uus-Sumeri kuninga Ibši-Su’eni juures kindralina, aga hakanud mässama ja haaranud võimu Isinis ning seejärel edukalt laiendanud oma võimupiirkonda Uri, Nippuri ja teiste linnade vallutamiseks (IDV I: 287; OBO 160/3: 175).

¹⁸ Huvitav, et Akkadi dünastia kuningaid (24.–22. sajand eKr) Sargon I ja Naram-Su’eni pole selles tekstis üldse mainitud, kuigi on teada, et sargoniidid ehitasid aktiivselt Nippuris templeid ja renoveerisid muuhulgas Ekuri (jumal Enlil) pühamu (IDV I: 253).

¹⁹ ETCSL transliteration: c.2.1.3 (<http://etcs1.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcs1.cgi?text=c.2.1.3&display=Crit&charenc=gcirc#> – 30. juuli 2013).

²⁰ Käesolev *Tummali ajalugu* on tõlgitud eesti keelde ETCSL kodulehekülje (Oxfordi Ülikooli projekt) sumerikeelse transliteratsiooni järgi: ETCSL 2.1.3.

²¹ Variandid: elamu, kultuslik platvorm, tuba.

²² Teises tekstivariandis on mainitud hoopis teist Sumeri kuningat – Šu-Su’eni.

- ²³ Ur-Namma, Šulgi, Amar-Su'ena, Šu-Su'en ja Ibbi-Su'en olid Uus-Sumeri kuningriigi kuningad (Ur III dünastia) kes valitsesid Sumeris 3. aastatuhande lõpus – s.t 21. sajandil eKr ning olid viimased sumeri päritolu valitsejad Mesopotaamias.
- ²⁴ *Maš₂* tähendas sumeri keeles ohvriloom, kitse.
- ²⁵ *En*-preester. *En* tähendas sumeri keeles isandat. *En*-preester oli üks tähtsamaid kõrgpreestri ameteid Mesopotaamias.
- ²⁶ Samuel Noah Kramer jätab oma tõlkes sumerikeelse nimetuse ašgab-gal (Kramer 1973: 47).
- ²⁷ Arvatavasti oli *ešutum* mingi laoruum. S. N. Kramer tõlgib seda kui *storehouse* (Kramer 1973: 47).
- ²⁸ *The Sumerian king list*, ETCSL transliteration: c.2.1.1; Jacobsen 1939; vt ka Espak 2009: 53–63.
- ²⁹ ETCSL transliteration: c.2.1.1 (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=c.2.1.1&display=Crit&charenc=&lineid=c211.40#c211.40> – 30. juuli 2013).
- ³⁰ Teises tekstivariandis on mainitud hoopis teist Sumeri kuningat – Šu-Su'en.

Kirjandus

- Ali, Fadhil Abdulwahid 1964. *Sumerian Letters: Two Collections from the Old Babylonian Schools*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Annus, Amar & Soosaar, Sven-Erik 2002. *Kuningas Gudea templihümn*. Sumeri keelest tõlkinud: A-silinder: Sven-Erik Soosaar; B-silinder: Amar Annus; toim ja eessõna: A. Annus. Tallinn: Kirjastuskeskus.
- Annus, Amar 2002. *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia*. State archives of Assyria studies 14. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Annus, Amar 2010. *Gilgameši eepos*. Bibliotheca Antiqua. Tallinn: TLU Press.
- Black, Jeremy & Cunningham, Graham & Robson, Eleanor & Zólyomi, Gábor 2006. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford: Oxford University Press.
- Chavalas, Mark W. (toim) 2006 = *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*. Malden (MA) & Oxford & Victoria: Blackwell Publishing.
- Cole, Steven William 1996. *Nippur in late Assyrian Times c.755–612 BC*. State archives of Assyria studies 4. Helsinki: The Neo-Assyrian Corpus Project, University of Helsinki.
- Cooper, Jerrold S. 1983. *The Curse of Agade*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Cooper, Jerrold S. 1993. Paradigm and Propaganda: The Dynasty of Akkade in the 21st Century. Liverani, Mario (toim). *Akkad the First world Empire, Structure, Ideology, Traditions*. HANE/S – V, Padova: Sargon, lk 11–23.
- Diakonov, Igor 1959. *Obshchestvennyi i gosudarstvennyi stroi Drevnego Dvurech'ia: Shumer*. Moskva: Izdatel'stvo vostochnoi literatury.

Edzard, Dietz Otto 1997. *Gudea and His Dynasty*. Toronto [etc.]: University of Toronto Press.

Edzard, Dietz Otto 2003. Enlil, Vater der Götter. Marrassini, Paolo (toim). *Semitic and Assyriological Studies, Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*. Wiesbaden: Harrassowitz, lk 173–184.

Espak, Peeter 2009. Sumeri kuningate nimekirja dateerimisest. *Usuteaduslik Ajakiri* 59, lk 53–63 (http://www.usuteadus.ee/failid/2_2009/Espak.pdf – 31. juuli 2013).

Espak, Peeter 2010. *The God Enki in Sumerian Royal Ideology and Mythology*. Dissertationes theologiae Universitatis Tartuensis 19. Tartu: Tartu University Press.

Espak, Peeter 2013. Sumeri vabastaja kuningas Utu-hegal, jumaliku õigluse taastaja. *Tuna*. Ajalookultuuri ajakiri 2, lk 7–15.

ETCSL = Black, Jeremy & Cunningham, Graham & Ebeling, Jarle & Flückiger-Hawker, Esther & Robson, Eleanor & Taylor, Jon & Zólyomi, Gábor. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> – 31. juuli 2013).

Gelb, Ignace Jay & Kienast, Burkhard (toim) 1990. *Die altakkadischen Königsinschriften des Dritten Jahrtausends v. Chr.* Freiburger Altorientalische Studien 7. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

George, Andrew R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*. Oxford: Oxford University Press.

Glassner, Jean-Jaques 2004. *Mesopotamian Chronicles*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Grayson, Albert Kirk 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources V. New York: Locust Valley.

Hints, Valter 1977 = Khints, Val'ter. *Gosudarstvo Elam*. Moskva: Nauka.

IDV I = D'iakonov, Igor' (toim) 1983. *Istoriia drevnego Vostoka 1. Zarozhdenie drevneishikh klassovykh obshchestv i pervye ochagi rabovladel'cheskoi tsivilizatsii*. Moskva: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury.

Jacobsen, Thorkild 1939. *The Sumerian King List*. Assyriological Studies 11. Chicago: The University of Chicago Press (<http://oi.uchicago.edu/pdf/as11.pdf> – 31. juuli 2013).

Jacobsen, Thorkild 1987. *The Harps that Once. Sumerian Poetry in Translation*. New Haven & London: Yale University Press, lk 359–374.

Kramer, Samuel Noah 1973. *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Leick, Gwendolyn 1998. *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. London & New York: Routledge.

MKA 2005 = Annus, Amar (koost ja toim). *Muinasaja kirjanduse antoloogia*. Tallinn: Varrak.

OBO 160/3 = Sallaberger, Walther & Westenholz, Aage 1999. *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Orbis Biblicus et Orientalis 160/3. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag & Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Oelsner, Joachim 2003. Aus den sumerischen literarischen texten der Hilprecht-Sammlung Jena: Der Text der Tummal-Chronick. Sallaberger, Walther & Volk, Konrad & Zgoll, Annette (toim). *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*. Wiesbaden: Harrassowitz, lk 209–224.
- RIME 1 = Frayne, Douglas R. 2008. *Presargonic Period (2700–2350 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods 1. Toronto & Buffalo & London: University of Toronto Press.
- Sazonov, Vladimir & Veede, Raul 2005. Gilgameš ja Akka. Annus, Amar (toim). *Muinasaja kirjanduse antoloogia*. Tallinn: Varrak, lk 49–53.
- Sazonov, Vladimir 2006. Istoriiia Tummalia. *Vozdushnyi Zmei*. Tartu: Tuulelohe, lk 93–95.
- Sazonov, Vladimir 2007. Sumeri varajane kuningavõim 28.–24. sajandil eKr. *Akadeemia* 9, lk 2001–2031.
- Sazonov, Vladimir 2008a. Kuningas Šulgi laul: mõned märkused uus-sumeri kuninga Šulgi (2093–2046) kuningavõimu ideoloogia kohta. *Usuteaduslik Ajakiri* 57 (1), lk 84–107 (http://www.academia.edu/1781130/KUNINGAS_SULGI_LAUL_moned_markused_uus-sumeri_kuninga_sulgi_2093-2046_kuningavoimu_ideoloogia_kohta – 30. juuli 2013).
- Sazonov, Vladimir 2008b. Akkadi kuningavõim kui arhetüüp. *Ajalooline Ajakiri* 3, lk 195–214.
- Sazonov, Vladimir 2010. Mõningad märkused legendidest neetud Akkadi kuninga karistamisest. *Usuteaduslik Ajakiri* 2 (61), lk 112–126 (http://www.usuteadus.ee/failid/2_2010/Sazonov.pdf – 31. juuli 2013).
- Sazonov, Vladimir 2013a. On the Epic of Gilgamesh in Estonian. *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 53, lk 193–197 (<http://www.folklore.ee/folklore/vol53/books.pdf> – 31. juuli 2013).
- Sazonov, Vladimir 2013b. Üks kuningas Enmetena raidkiri (En-metena E1.0.5.3). Kas esimene teadaolev sõprusleping muistses Lähis-Idas? *Tuna*. Ajalookultuuri ajakiri (ilmumas).
- Sollberger, Edmond 1962. The Tummal Inscription. *Journal of Cuneiform Studies* 16 (2), lk 40–47.
- Sommerfeld, Walter 1999. *Die Texte der Akkade-Zeit* 1. Das Dijala-Gebiet: Tutub. Imgula Band 3/1. Münster: Rhema.
- Wang, Xianhua 2011. *The Metamorphosis of Enlil in Early Mesopotamia*. Alter Orient und Altes Testament 385. Münster: Ugarit-Verlag.

Summary

The Tummal Inscription.

Some Remarks Concerning Ancient Sumerian Kings and Their Kingship Ideology

Vladimir Sazonov

Keywords: Sumer, kings, temple of Tummal, Enlil, Ninlil, royal ideology, Sumerian religion, sanctuary, propaganda, history

The current short but very important Sumerian literary text, which was written in the Sumerian language at the end of the reign of Ur III (2112–2004 BCE) or at the beginning of the Isin-Larsa epoch (ca 21st or 20th century BCE), consists of only 33 lines.

The temple of Tummal is dedicated to the goddess Ninlil, spouse of the god Enlil, who was the main god of Mesopotamia, the protector of kingship, and the king of all deities. Tummal was a very significant sanctuary for Sumerians and played an important role not only in religion, but also in royal ideology. The texts of Tummal Inscription known as “The History of Tummal” mention the rulers of Sumer, who had done building and renovating works in this temple complex.

Yet, the kings-builders are not listed chronologically and these texts are quite tendentious and propagandistic, as some important kings are not even mentioned because of ideological reasons; for example, Akkadian kings (2334–2154 BCE) or rulers of Lagash.

The reason why Akkadian kings were not mentioned as builders in Tummal, might probably be that some Akkadian kings like Naram-Su'en became prototypes of evil and cursed kings. They were believed to rebel against divine norms and rules and were later cursed and punished by all the great gods of Sumer and Akkad. The kings of Lagash were not mentioned for a different reason: Gudea, who belonged to the 2nd dynasty of Lagash, had probably very good relations with Gutian tribes, who destroyed the Akkadian Empire in ca 2200–2154 BCE, conquered Akkad and Sumer and controlled these territories for 60–70 years. Sumerians and Akkadians hated Gutians and after Sumer and Akkad became free from the Gutian invaders, kings of the 3rd dynasty of Ur decided that for political and ideological reasons the kings of Lagash would not be mentioned at all.

Esoteeriline pärimus Kirna mõisas ja maagial põhinevad mõistmisviisid¹

Kristel Kivari

Teesid: Artikkel analüüsib Kesk-Eestis asuva Kirna mõisa kui esoteerilise ravikeskusega seotud lugusid, mis on koondanud hulga uusvaimses keskkonnas liikuvaid ideid. Sealne õpetus põhjendab mõisa ravivat toimet eriti tugevate maast ja kosmosest lähtuvate energiasammastega, millega liituvad paljud müütilises reaalsuses toimivad kujud nagu mungad, tulnukad ja inglid. Tervenemine mõisas tähistab inimeste elus spirituaalset pööret, mille tulemusel mõtestatakse ümber nii ümbritsev keskkond kui ka isiksuse koht selles. Visioonlikes tervenemislugudes peegeldatakse ratsionaalsest mõistmisvormist erinevat, psühholoogilisele ja tõlgenduslikule seosele rajanevat suhet rääkija ja teda ümbritseva keskkonna vahel, mis loob ja kujundab spirituaalselt uuenenud identiteeti. Kehaliste tajude olulisus tõlgendusprotsessis toetab intuitsioonil põhinevat tähendusloomet, mis vastandub valitsevale materialistlikule kultuurile, kuid samal ajal ka lähtub sellest. Artikkel põhineb intervjuudel mõisas tegutsenud ravitsejate Helle Aniko ja Henn Hundiga, samuti patsientidega, kes seostavad füüsilist ja vaimset tervenemist Kirna mõisa õpetusega.

Märksõnad: esoteerika, kehalisus, Kirna mõis, maagia, uus vaimsus

Sissejuhatus

Hiljuti jagas Aasiast pärit sõber mälestusi oma vanaemast. Ta rääkis oma pere üsna tüüpilise loo, kus katoliiklikus külas elanud ja seda usku kandnud vanaema maailmavaade oli tema suurlinna siirdunud järeltulijatele võõras. Võõristus sai eriti ilmseks vanaema surma järel, kui pere ei osanud korraldada tema soovi: tellida preestrilt mälestuspalve. Loo lõpetuseks rääkis sõber, et ta oli läinud külla, kus vanaema elas, ja tõdes seda meenutades: “Külas läks minu jaoks kõik paika, ma korraga mõistsin oma vanaema usku.”

Selline sageli viidatud koha vahendusel mõistmise hetk väljendab lugude, mõtete või inimeste kuulumist teatud keskkonda. Ratsionaalsest kuuldusloetust saab intiimne kultuurikogemus, millesse on haaratud kõik meeled. Erinevad liikumised, mida peetakse uue vaimsuse alla kuuluvaks, on briti

religioonisotsioloogi Colin Campbelli järgi hõlmatud mõistega *kultuslik miljöö* (vt Altnurme 2013). Ehkki selle all on mõistetud kultuurilist keskkonda, milles erinevad praktikad, suunad ja mõttevoolud moodustavad mitmekesise subkultuuri, saab seda mõistet kasutada ka otseses tähenduses, et märkida uusi vaimseid tegevusi, mis kasutavad erinevaid maagia- ja rituaalivõtteid. Nende tegevuste kaudu tekib pühadustunnet tähistav ja esile kutsuv keskkond, mis hõlmab tõlgendustesse lisaks intellektile ka ootusi, kehalisi impulsse ja meelekogemusi. Küllastades 2010. aastal eriliste energiatega poolest tuntud Kirna mõisa, valdas mind korduvalt samasugune koha peal mõistmise tunne. Juttusid täiendas rääkijate hääletoon, vormiküllane mõisapark ning seegi, et saabusin sinna alati pärast mõnetunnist reisi.

Käesolevas artiklis analüüsin Kesk-Eestis, Türi ja Paide vahel asuva mõisa ning sellega seotud tervenemislugude abil erinevaid mõistmisvorme, mis tulevad esile üldiselt sekulaarses, teaduslik-tehnilistel alustel seisvas ühiskonnas paiknevas esoteerilises ravitsemiskeskuses. Mõistmisvormide all mõtlen mitmesugust tähendusloomet, kus usundilised tõlgendused vormuvad loova, ent eristuvalt sünteesiva mõistmise kaudu. Mitmed uurijad on rahvausundit käsitledes pööranud tähelepanu usule kui erilisele epistemoloogiavormile, milles seostel ja osadusel rajanevad suhted saavad olulisemaks kriitilisest lahususprintiibist elava ja elutu vahel (Greenwood 2009: 99; Latour 1993: 10; Tambiah 1990: 86).

Artikkel põhineb 2010. aastal lindistatud intervjuudel Kirna mõisas tegeutsenud ravitsejate Helle Anniko ja Henn Hundiga ning sama aasta sügisel lindistatud süvaintervjuudel mõisa viie patsiendiga.²

Artikli esimeses osas tutvustan Kirna mõisas jagatava õpetuse kohta Helle Anniko selgitusi, mis järgivad esoteerilise raamistiku tunnuslikke jooni. Järgneva analüüsi kaudu näitan, et kehaliste kogemuste tajumine ja interpreteerimine moodustab Kirna mõisale ja selle patsientidele esoteerilise (metafüüsilise) elutunnetuse keskme, mille ümber vormuvad erinevatest traditsioonidest mõjutatud lood. Need lood on vaadeldavad nii “kultusliku miljöö” kui ka Lauri Honko traditsiooniökoloogia metafoorse ja sõnasõnalise mõistmise kaudu, vaate kaudu, mis seob traditsiooni selle toimimiskeskonnaga ning mille abil rakendatavad mõistmisvormid moodustavad loova traditsiooniprotsessi (Honko 1985). Järgnevad sissevaade esoteerilise mõtteviisi arengusse, eeskätt Antoine Faivre’i seisukohtade vahendusel, ning maagilise teadvuse ja maagilise seose vaatlus. Pärast neid osasid avan patsiendilugude ja nende konkreetsete ravijateni jõudmise lugude vahendusel raviviisi ja selle tähenduse patsientidele. Selle osa üldistused on koondatud tervenemisvisioone ja maagial põhinevat seost käsitlevasse peatükki, millele järgneb kokkuvõte.

Energiad Kirna mõisas kui vaimne arengutee

Paide ja Türi vahel asuva Kirna mõisa kujundamine esoteeriliseks õppe- ja ravikeskuseks sai alguse 1997. aastal, mil ravitseja Helle Anniko leidis mõisa sattudes erilisi energiapunkte. Pärast mõisa korrastamist ja külastajatele avamist on kohad tähistatud pinkidega, millel istuja võib ravida näiteks oma probleeme kopsudega, seljavaluga või tegeleda sotsiaalse või vaimse poolega “kõrgema mina”³ pingi peal istudes. Helle tõlgenduste kohaselt võib mõisa aias kokku puutuda erinevate üleloomulike ilmingutega, mis laiendavad mõisas kogetavat reaalsust nii planeetide kui ka maa sisemuse suunas. Üheltpoolt on Helle ja tema abilised rakendanud koha kujundamisel endast lähtuvaid üleloomulikke võimeid energiasammaste määramisel, nende “seadistamisel” tööks kindlate haiguste ja probleemidega, ent samavõrra väljendavad nad oma võimet luua kanaleid inimese ja üleloomuliku vahele, mida märgivad viited kosmosele, keskaegsetele munkadele või muudele nägemustele. Tuleb märkida, et “üleloomulik” on uuriija määratlus, usundilisi tõlgendusi jagavad inimesed tajuvad piire loomuliku ja üleloomuliku vahel alateadlikult: mõisas jagatava õpetuse sisuks on täita üleloomulikkuse sfäär mõtestatud motiivide, tõlgenduste ning mitmesuguste omavahel seoses olevate märkidega. Ratsionaalses maailmas üleloomulik on mõisas jagatavates tõlgendustes loomulik ja enesestmõistetav. Maakiirguse kontseptsioon, millele Kirna õpetus kõige laiemalt tugineb, lähtub ideest, et maakoos paiknevad lõhed mõjutavad nende kohal asuvaid looduslikke vorme, ehitisi, loomade ja inimeste tervist. Mõisa tegevus haakub laiema vitsa- ja pendlitraditsiooniga, mis sõnastab nähtamatu mõju inimesele veesoontest, Hartmanni kiirgusvõrgustikust või geoloogilistest iseärasustest lähtuva loodusjõuna.

Helle: Kui ma 97 siia tulin, siis ma vaatasin, oioi, siin on nii suured need energiaväljad, et nädala ajaga panin need põhilised kohad paika ja nüüd täiendame kogu aeg. Meil on kosmiline kiirgus väga tugev, niisamuti geoloogia. Geoloogia, kivimid, maagid, kõik mis meie jalgade all on, sellest sõltub meie tervis.

Ehkki õpetus paigutub üldisesse vitsa- ning pendlitraditsiooni, on sellele iseloomulik ideoloogiline rõhuasetus, mis seostab inimese tervist eelkõige vaimsete muutustega. Erinevad kiirgused, maalõhed ja energiasambad on vaid meediumid esoteerilise reaalsuse ja inimkeha vahel, mis toetab vaimsetel alustel seisvat minapilti. Seega ei ole Kirna õpetus taandatav üksikule usundilisele motiivile, tegemist on dünaamilise tõlgendusraamistikuga, üksteisele alternatiivi pakkuvate motiividega, mis lähtuvad eelkõige konkreetsest kohast.

Maalõhede (geoloogia) ja vitsa kasutamise ajalooline kokkukuuluvus viitab loodusteaduste varasele etapile, mis omakorda hõlmab nii varajasi teooriaid maavaradest pihkuva auru või magnetile sarnase väe kohta, ent samamoodi viiteid ennustusmaagiale ja peidetud varanduse muistenditele. Seda kokkukuuluvust on kandnud vaade inimesele kui ümbruskonnaga aktiivses ja vastasmõjulises suhtes olevale olendile. Ühtlasi väljendab see põhimõtte ideed looduse üldisest hingestatusest. Maapind elab, “energiad tõusevad ja vajuvad”, kogu olev on seotud nähtamatu kiirguse või väljaga. See mõtteviis on vastupidiselt materialistlikule keha ja vaimu lahususe printsiibile jätkunud vitsa⁴ ja pendli aktiivses kasutamises alternatiivmeditsiinis, erinevates diagnostika- ja selgeltnägemistehnikates. Vits võib leida maapõues peituvat, ent teaduslikul tõendustel põhineva maailmavaate kõrval on pildad saanud omamoodi ratsionalistlikuks töövahendiks, et tuua esile üleloomulikku reaalsust iseeneses ja inimese võimet hankida selle abil vajalikku teavet.

Eelnevat jätkates oleks piirav siduda Kirna mõisa ravivaid energiapunkte ranges põhjus-tagajärg seoses kas maapinnast, energiakanalitest või kosmosest tulenevate mõjutustega. Pigem esindab mõisas jagatav õpetus loovat esoteerilist tõlgendusraamistikku, milles konkreetsemad motiivid (astroloogia, tõlgendus, mis toetub maalõhedest ja veesoontest õhkuvale kiirgusele, teadvuse/alateadvuse eristamine jm) kannavad ajalooliselt esoteerika valdkonnaks peetud mõttevoolu, ent mille kujunemist on enim mõjutanud protestantismi mõjul kujunenud teaduslik maailmapilt. Maapõues peituva seos tähtede ja planeetidega on üks järjepidevaid esoteerilisi motiive, millest muude tõlgenduste seas jutustab ka Helle:

Helle: [Negatiivsuse] *mahavõtmiseks me kasutame galaktilist jõudu, me kasutame maapõuest tulevaid voole. Kuidas on juhtunud siia niisugune kolm hektarit positiivseid tsoone kohe üksteise otsas? On positiivne koht, negatiivne koht, positiivne koht, negatiivne koht. Ja muidugi sellepärast, et see geoloogia on niisugune nagu ta on, ja ülevalt, kõik need kiirgused annavad välja, planeedid vastavalt inimesele, see astroloogia ju põhineb sellel, milline planeet mõjutab mingisugust inimest.*

Ta rõhutab, et Kirna on üks viiest tugevaima mõjuga energiakohast maailmas. Selline rõhuasetus käsitleb paika kui looduslikku etteantud võimalust. Samal ajal on oluline ka Helle ja ta abiliste tegevus. Olgugi ravi allikaks looduslik toime, on sensitiivsetel inimestel võime olla uut võimalust, tervist ja täiust pakkuvale perspektiivi kanaliks, vahendajaks ja suunajaks. Maapinnast ja kosmosest õhkuv kiirguse sõlmpunkt on inimene, kes moodustab juurdepääsutee eelpoolmainitud väärtustele. Kanaliks olemine on küll üks spiritismi-tehnikaid, ent Hellet ei saa siiski pidada kanaldajaks selle klassikalises mõttes. Kui

kanaldamine tähistab üleloomulikust allikast pärinevat, ent meediumi poolt sõnastatud ilmutust (Hanegraaff 1996: 27), siis Hellet võib pigem pidada Kirna õpetuse kujundajaks ja kontrollijaks erinevate viidete kaudu. Mungad ja kosmoseolendid, kes teda aitavad, ei ilmuta sõnumeid ja ettekirjutusi, mida Helle teistega otseselt jagaks, pigem moodustavad nad toetava viitestiku, millele on võimalik läheneda kanali kaudu. Seega võib kanaldamistehnika taustal pidada Helle viiteid pigem müstilisteks visioonideks, mis selle uusvaimse vooluga otseselt ei haaku (vt Hanegraaff 1996: 33–34). Kanal märgib sel puhul üheltpoolt küll sidet inimese ja usundilise reaalsuse vahel, ent tähistab ka kindlaid kohti, kus viibides võib “kanalisse siseneda”.

Helle: See ongi kosmiline puhastus, ülevalt on Alfa-Romeo kanal, mille kaudu siis me näeme värve, mille kaudu me puhastame iseennast ja siis läheme välja tasanditele, sest inimese ümber on seitse välja. Eetertasand on hästi ligidal, poolteist meetrit, siis on astraal, see millega me kosmosega ühendust võtame. Ja ma ütlen, et kui te tahate sada protsenti kasu saada, siis teiega tehakse tööd ülevalt kosmosest. Ja muide, praegu seisab mitu munka siin, kes näeb, see näeb, kes ei näe, see ei näe. Energiad muutuvad. Isegi, kui mööda läheb, energia muutub. Külmaks, soojaks, või vastupidi. Me siis kasutamegi seda loodusandi ja seda munkade tarkust.

Olgugi Helle ja Kirna mõisa küllastajate visioonid kogetud poolmüütilises reaalsuses, on nendes ometigi läbiv korrastatus, ratsionaalsus ja realistlikkus. Inimkeha ümbritsevad sfäärid jagunevad värvide järgi, värvidel (niisamuti kui teadvuse eri tasanditel) on oma jaotus, mis peegeldab inimese teekonda vaimsel teel. Ratsionaalne pool koondub hajusate uusvaimsete tõekspidamiste ümber, mis on loovaks raamistikuks kogemuste ja tajude tõlgendamisel.

Vaimset arengut, ühte uusvaimse liikumise keskset, erinevate tõlgenduste ja õpetuste kaudu toimivat lugu, kujutatakse lineaarsena, milles inimese orientatsioon liigub materiaalselt ning sotsiaalselt fookustelt enam vaimsete ning individuaalsete poole. Lea Altnurme kirjutab, et nimetatud müüt on välja kasvanud teaduslikust evolutsiooniteooriast, mis ei inspireerinud religioosseid otsijaid seni, kuni seda rikastati erinevate usuliste ideedega, nagu nt õpetused reinkarnatsioonist, hingest, mitmesugustest energiatest, karmast jms, ning kogu loodut haaravale arengule lisandus vaimne mõõde (Altnurme 2013 (ilmumas)). Energia kui indiviidi ühenduse taju looduse ja müütilise keskkonnaga sisaldab endas muutumise potentsiaali. Muutumine ise, “tegelemine vaimsete asjadega”, nagu sellesuunalisi huvisid sageli märgitakse, hõlmab Kirna mõisa või muud õpetuses osalemist, kusjuures “looduse energiatega tajumine” või “enese avamine” tähistab üheltpoolt selle ringi lugude jagamist ning vastava keskkonna loovat ja tõlgenduslikku peegeldamist.

Helle: *No vot esimene võimalus, kohe kui te siit mäest üles hakkate minema siis hakkate stressist vabanema. Stress on kõikide haiguste alus. Pidage seda meeles. Stress võrdub vähjaga, kõige raskema haigusega. Me oleme võimelised aitama inimesi, AGA inimene peab ise kaasa tulema.*

Kirna külastaja on pigem linnainimene, mõisa saabunud huvireisija, teadliku patsiendi või ekskursandina. Seega algab vaimne muutumine olulisest kesk-konnavahetusest, kusjuures pargis pakutavad looduslikud vormid toetavad seal jagatavat sõnumit. Kirna parki Paide–Türi maanteelt sisse pööranu viib tee kergelt mäkke. Mõisahoone keskel asuvast saalist avanevad maja ette ja taha ukсед, mida hoitakse suvel lahti ning mille kaudu maja ees seisja võib näha maja taga tõusvat maastikku. Seega saab külaline jälgida paljusid valguse, temperatuuri ja perspektiivi varjundeid, mis toetavad lugude sõnumit. Lisaks eriliste energiatega tajule õpetatakse mõisas vabanema stressist ja selle eelduseks olevast egost, vabanemine loob eelduse spirituaalsele, ent ka füüsilisele muutumisele (haigustest paranemisele).

Helle: *Kui inimene mõtleb, et ma olen ise nii võimas, siis tema ego on nii suur, et ta ei suuda tunnistada, et temast väljaspool veel midagi võimsamat on, et ta on väga väike tolmukübe kosmoses, galaktikas, universumis. Nii et me peame sellega arvestama, et jätame ego ukse taha, võtame kõik vastu, mis on hea ja siis te tunnete et sellest käigust on kasu. Füüsikud ütlevad, elektromagneetiline madalsageduslik võnne, mis siin toimib inimesele. Ja see raputab inimese paika, selle mis on paigast ära. [---] Aga inimese tahte jõust sõltub väga palju, mis tema kõrvade vahel on. Kui tema on ikka egora inimene, tema õppetund oli selline, las ta olla, haigus on ka õppetund. Gunnar Aarma ütles ka omal ajal, et kui te jääte vähki, siis jumal tänatud, siis te saate väga kiirelt arengus edasi minna.*

Tervenemine ning isiksuse areng on uusvaimsetes tõlgendustes olemuslikult seotud (McGuire 2008: 119; Hanegraaff 1996: 43). Seos, mis ühtaegu tõukub nii institutsionaalsest tavameditsiinist kui ka mõtestamata või materialistlikelt alustelt mõtestatud argielust, kirjeldab kehalise ja personaalse kogemuslikkuse kaudu individualistlikku kultuuri, milles enesega tegelemisel, enese tundmaõppimisel, eneseabil ja -arengul on indiviidi sisemusse suunav fookus. Teadmised, informatsioon ning vajalik kultuurirefleksioon suunavad uusvaimset (enese)otsijat sarnast mõtteviisi järgivate rühmade, praktiseerijate ja tervendajate juurde. Individualistliku fookuse kaudu mõtestub vaimne areng kahe mõistmisala, teadliku ja alateadliku vahekorra kaudu. Teadvus ja alateadvus moodustavad vastandasetuse, kus alateadvus tähistab inimese enese sees peituvat esoteerilist keskkonda, mis sisaldab võimet kehaliselt terveneda ja sellega seoses spirituaalselt teiseneda. Teisalt tähistatakse sõnaga “teadvus”

sageli ka inimese vaimset selgust, mis sarnaselt mõistega “teadvusele tulek” tähistab ühtviisi nii eelmisest seisust ärkamist, (enese)teadvusele tulekut kui ka teadmiste saamist.

Antoine Faivre on esoteerika ühe tunnuseks toonud esile püüdluse inimkogemust universaalselt hõlmava teadmise, *gnosise* järele (Faivre 1987: 157). Nii iseloomustab esoteerilistest teemadest huvitunuid ka üldine uudishimu maailmas toimuva vastu. Selle rahuldamiseks kasutatakse esoteerilise kirjanduse ja koolituste kõrval peamiselt meediat: dokumentaalfilme, tervise- ja populaarteaduslikke ajakirju, internetiallikaid. Uudishimu taga olev püüd leida argikogemusest kõrgemal seisev ja seda kogemust korrastav narratiiv on see, mis üheltpoolt hoiab esoteerilisi ideid koos, teiselt poolt rakendab neid praktikas ja loob. Intervjuumaterjale analüüsides ning maaväljadega seonduvat klubi-tegevust jälgides torkab silma mitmesuunalist tegevust koos hoidev eesmärk, mida tähistatakse sõnaga “informatsioon” (informatsiooni saama, jagama, ent ka infot võtma). Seega tähendab püüdlus teadmiste järele mõistmist, mis seob vaimset ja materiaalselt maailma mõtestajast lähtuvalt.

Helle: Ja neid näiteid on palju ja palju ja tuleb kogu aeg juurde, ja väga rasketest haigustest on inimesed välja tulnud ja terveks saand ja kerge-matest asjadest rääkimata. Need, kes on MÕISTNUD, suudavad oma maatriksid ära lahendada.

Mõtestamis- ja mõistmispüüd sisaldab esoteerilises raamistikus kahtlemata arutelu kuuldu ja kogetu ratsionaalsuse üle, selle üle, kas vaimne või füüsiline kogemus on tõeline, ent samavõrra sisaldavad need arutelud ka küsimust legitiimsusest ning tõlgenduste ja valitsevate diskursuste omavahelistest suhetest. Nii võib “mõistmises” näha ka tõlgendustraditsiooni omandamist, võimet ja julgust seletada elu laiemalt erinevates olukordades.

Maast või kosmosest tulevad kiirgused kirjeldavad kahte põhilist telge uusvaimses õpetuses: seda, et loodus elab ning inimesel on võimalus kõnetada loodust, kohti ja ajas kaugeid sündmusi. Teine õpetust läbiv telg on vaimne eneseareng, mis on eeldus looduses, ajaloos ja inimkultuuris peituva tarkuseni jõudmiseks. Areng tähistab “vaimsete asjadega tegelemist”, milles osalemine tähendab kasutatavate motiivide ja lugude tundmist, ent mille loovaks allikaks on valgustav mõistmine.

Esoteerilise mõttevoolu ajaloolised tunnusjooned

Usundiloolane Wouter Hanegraaff on sõnastanud ühe oma artikli pealkirja “The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism” (Hanegraaff 2010), ta seob artiklis esoteerika kui analüütilise mõiste kujunemise 17. sajandi protestantlike autorite Jacob Thomasiuse ja Ehregott Daniel Colbergi teoloogiaalaste töödega. Esoteerika mõiste on neis töödes piiritletud negatiivsuse kaudu: üsna selgelt määratletakse see, mis jääb “õigest teoloogiast” väljapoole. W. Hanegraaffi sõnul oli tegemist ühiskondliku mõtte jagunemisega uutel alustel, kusjuures filosoofial, teadusel ja teoloogial oli oma õigus ja aktsepteeritud intellektuaalne ruum. Esoteerika jäi nende intellektuaalsete alade mitteametlikuks eikellegi- maaks (Hanegraaff 2010: 211). Ka teadusliku mõtte poolest sisaldas ametlik ja mitteametlik (alkeemikute, maagide ja ravitsejate poolt harrastatav) teadus tänapäevase loodusteadusliku mõtte seisukohaga kokku käivaid ja sellest fantaasierikkalt eristuvaid ideid. Kuninglike akadeemiate alluvuses töötavad komisjonid määratlesid teadust kui ühiskondlik-poliitilist jõudu, mis kasutas avalikku arvamust sotsiaalse (kapitalistliku) moraali kujundamisel. Seda ühiskondlikku mõtet jaotavat protsessi markeerib tänapäeval mõiste “alternatiiv”, mis tähistab intellektuaalsete alade piire, hõlmates normist väljapoole jäävat ametliku ideoloogiaga olemuslikult seotud iseorganiseeruvat mõttesuunda. Alles postmodernistlik tolerantsus on andnud sellistele aladele võrdse võimaluse kasutada avalikku sõna, tegeleda näiteks äri- ja koolitusega.

Antoine Faivre on esoteerika esilekerkimist seostanud veelgi varasema perioodiga, 14. sajandil alguse saanud universumi sekulariseerumisega (*secularization of the cosmos*), milles loodusteaduste areng on nii toetanud kui ka täpsemalt määratlenud esoteerilisi mõttesuundi (Faivre 1987: 157). Looduse kui toimiva ja kindlatele seadustele alluva süsteemi tundma õppimine väljendus kahe-suunalise arenguna: üheltpoolt kitsenes looduslike protsesside tundma-õppimisel üleloomuliku pühaduse sfäär, teisalt sai loodusmaagia renessansiaja aktiivse, ühiskonnas ja teaduses otseselt osaleva filosoofi-teadlase võttestiku aktsepteeritud osaks. Antoine Faivre on selletõttu renessanssi määratlenud ka kui üht etappi natuurfilosoofia arengus. Naturaalmaagia (*magia naturalis*) tähistab looduse okultsete jõudude tundmist ja kasutamist. Neid jõude peetakse looduslikeks, sest neid nähakse objektiivsena looduses. Ent eelmainitud kahe-suunalise arengu mõjul võib maagiat sel perioodil vaadelda ka esoteerilisest aspektist teaduse ja religiooni ühendamise katsena. Antoine Faivre mõistab maagiat selles kontekstis valge maagia või teurgiana, millel on oma kindlad nimed, riitused ja loitsud, et aidata inimesel leida kontakt füüsilise, jumala poolt loodud maailma välise olemusega (Faivre 1994: 66–67).

Antoine Faivre'i tööde mõjul on hakatud esoteerikat nägema erinevaid nähtusi ühendava mõttevormina. Tema seisukohad tuginevad sellistele varauusaegsetele salateadustele nagu astroloogia, alkeemia, maagia, renessansiaja uusplatooniline ja hermeetiline kirjandus, teosofia, *prisca theologia* või *philosophia perennis* (teoloogia haru, mis otsib ajaloo jooksul erinevate allikate kaudu edasi antud keskset tõe, mille õpetajateks olid näiteks Zoroaster, Hermes Trismegistus, Orpheus, Pythagoras jt). Raamatutes *Modern Esoteric Spirituality* ja *Access to Western Esotericism* (Faivre & Needleman 1992: XI–XXX) on sama autor võtnud kokku kuus esoteerikat iseloomustavat ideed, millest esimest nelja peab autor esoteerika määratluse puhul peamisteks, viimast kahte aga vähemolulisteks.

- 1. Vastavuste idee** on keskse tähendusega, sest see viitab Hermes Trismegistuse kuulsale arusaamale “kuidas ülal, nõnda ka all”. See kontseptsioon peegeldab ettekujutust mikro- ja makrokosmosest ning nende igavesest läbipõimitusest. Selle järgi on terve universum “imede teater”, hulk mõistatamist ootavaid hieroglüüfe, kõiges sisaldub märk, müsteerium, saladus. Seejuures võib eristada kaht tüüpi vastavusi: esmalt looduslikud, mille järgi toimib vastavussuhe seitsme planeedi ja seitsme metalli vahel, planeetide ja kehaosade või sotsiaalsete rühmade vahel. Teisalt toimib vastavussuhe ka looduse (kosmose) ja ajaloo ning isegi kindlate (pühade) tekstide vahel – nii saab üht uurides aimu ka teisest.
- 2. Loodus elab** kosmilistes vastavustes, ent sisaldab endas ka selliseid varjatud teadmisi, mida tuleb lugeda kui mitmekihilist, ilmutuslikku raamatut. Maagia, renessanslikus maailmapildis nii keskne mõiste, esindab loodust igas aspektis aktiivsena, täis ringlevat elustavat valgust või sisemist tuld. Seda mõistnule sisaldab maagia teadmisi looduses toimivatest vastavussuhetest, mis väljenduvad erinevates maagilistes praktikates (talismanide, magnetite, kivide, muusika kasutamine ravimisel). Erinevatest maagilistest praktikatest toob see idee esile *gnosise* – valgustava teadmise otsingu.
- 3. Ettekujutus ja vahendamine** on kokkukuuluvad mõisted, mis ühelt poolt viitavad ettekujutusvõimele kui hinge atribuudile maagilises kontsentratsiooniseisundis ning teisalt kontakti saavutamise võimele ülimalt tõe vahendavate sõnumitoojatega. Inglid, õpetajad või muud üleloomulikud olendid illustreerivad vahendamise rolli esoteerikas.
- 4. Muutumise võime ja kogemus** tähistavad üheltpoolt alkeemilist ühinemise ja uuestisünni loogikat, ent samaväärselt puudutab see ka muutumist ja uuestisünni vaimse otsija teekonnal ning õpetaja-õpilase suhetes.

5. **Universaalse äratundmise** all mõistab Faivre mitte niivõrd esoteerikat, kui võrd uusaega laiemalt iseloomustavat ideed, mille järgi, sarnaselt *philosophia perennis*'ele otsitakse ja leitakse erinevates traditsioonides neid ühendavad aspektid, ning kõikides traditsioonides sisalduva teadmiseni jõudes loodetakse leida valgustav idee, ülim teadmus, *gnosis*. Seda analüüsidest märgib autor, et esoteerika seisukohalt tuleb teha siiski vahet humanistliku, erinevate kultuuride vahel aktiivset tolerantsi otsiva arusaama ja loovamate, nii isikliku kui ka kollektiivse ilmutuse järele janunevate gnostitsistlike otsingute vahel, mis püüdnud erinevate kultuurinähtuste aluseks olevat varjatud teadmist. 19. sajandil alguse saanud tendents seisab ida-huvi ja võrdlevate religiooniuringute, uue akadeemilise distsipliini poolt alustatud rajal.
6. **Arusaam teadmiste edasiandmisest** tähistab üheltpoolt viisi, kuidas teadmisi õpetajalt õpilasele üle antakse, ent teiselt poolt kannab see laiemat initsiatsiooni ideed. Faivre märgib, et järjepidevus on jälgitav salauhingute tegevuses ja üldisemalt saladuste konstrueerimise meetodikas (Faivre 1994: 10–14).

Uus vaimsus kui mitmekülgset subkultuuri üldistav mõiste toetub esoteerilisele raamistikule, mille kaudu otsitakse erinevatest allikatest toetust eelloetletud hajasatele printsiipidele. Kirna mõisas jagatav õpetus, mis oma natuurfilosoofilise lähte tõttu kasutab just looduslikku keskkonda, seob esoteeriliste alustega hulga konkreetsemaid motiive, millest moodustub mõisaga seotud muistendipärimus. Need muistendimotiivid toetavad üheltpoolt pühalikkuse loomist ajaloo kaudu (viited keskaegsetele munkadele ja mõisa eellaseks olnud kloostriale (vt Kivari 2013)), teisalt energia kui reaalsust kujundava üleloomuliku jõu kaudu. Sagedased viited kosmosele, maailmaruumist õhkuvale kiirgusele, planeetidele või tulnukatele vahendavad üleloomulikku teadmist, mis kasutab teadlikult üldiselt ratsionaalseks-irratsionaalseks peetud mõistete piire. Elliott Oring on nimetanud muistendipärimust iseseisvaks “usu keeleks”, millest moodustub “tõe retoorika” (Oring 2008: 128), mis loomuldasa asetub tõe ja ebatõe piirile. Kui määratleda uusaegset tõe ühiskondlik-poliitilise ideoloogiana, mis tugineb loodusteaduslikel alustel seisvale haridusele, meditsiinile ja sekulaarsele inimkäsitlusele, puudutabki esoteeriline tõe retoorika ratsionaalsuse põhiküsimusi. Nii on uusaegne esoteeriline traditsioon osa ratsionaalsuse diskursusest, seda teemade ja mõistmisviiside kaudu ühtaegu nii vaidlustades kui ka kinnitades.

Maagiale omased mõistmisviisid

Uusvaimset maailma stigmatiseerivad omistused nagu oleks tegemist eba-teaduse, ebausuga, lihtsameelsete lollitamise või petmisega (vt Uibu 2012: 345) jätkavad tõepoliitilisest jaotusest lähtuvat käsitlust usust (religioonist) ja teadmistest kui erinevatest mõistmist ja käitumist hõlmavatest aladest. Egil Asprem toob oma doktoriväitekirjas esile Max Weberi paljutsiteeritud postu-laadi modernismiga kaasnevast “maailma kainenemisest”. Max Weber viitab sellega loodusteaduste võimekusele maailma seletada, ent möönab, et ei ole olemas loodusele taandatavaid ning selles tähenduses objektiivseid vastuseid küsimustele väärtustest või sellest, kuidas peaks elu elama. Nii tõdeb autor oma väitekirja eessõnas, et “kainenemise” mõtteviis oli optimistlik loodussea-duste tundmaõppimise suhtes, ent pessimistlik väärtuste ja metafüüsika osas (Aspremi 2013: 1–2). Sellele vaatamata kinnitavad loodusteaduste ning spiri-tualismi piiri rikkujad, kelleks võib paljusid alternatiivide viljelejaid pidada, modernistlikku “kainenemist” mitte kui ajaloolis-sotsiaalset protsessi, vaid kui *probleemi* Euroopa intellektuaalses ajaloos (*ibid.*: 2, kursiiv lisatud).

Selle probleemi valguses on Wouter Hanegraaff püstitanud küsimuse, “Kui-das elas maagia üle maailma kainenemise” (*How did Magic Survive the Di-senchantment of the World*) (Hanegraaff 2003). Ta on vastanud sellele, viidates maagiale kui etilisele teoretiseerimisele (*etic theorizing*), millega peab silmas prantsuse filosoofi Lucien Lévi-Bruhli tähelepanuosutust asjaolule, et teadus-likkus ja loogika, nõndasamuti kui usk ei kirjelda kõiki kogemuste omandamise ja mõtestamise viise. Lévi-Bruhl lähtub oma mõistete selgitusel küsimusest, “kuidas inimõistus võib samal ajal olla nii ratsionaalne kui irratsionaalne” (Lévi-Bruhl 1949: 130, tsiteeritud Hanegraaff 2003: 372), millele Hanegraaff on lisanud omapoolse küsimuse, “kuidas võib seda mõista, et uurijad on tihti nii pimedad ratsionaalsuse-välise faktorite suhtes inimkäitumises ja uskumustes, sealhulgas ka selle suhtes, mida nad ise kannavad” (*ibid.*: 372). Lévi-Bruhli kasutatavad kategooriad “kausaalsus” ja “osalus” tähistavad inimkogemuses paralleelselt kasutatavaid epistemoloogilisi võtteid, millest esimene tähistab ratsionaliseerivat põhjus-tagajärg seosele rajanevat mõistmispüüdu, ning teine identsusele ehk olemuslikult kokkukuuluvusele rajanevate seoste loomist. Ehk-ki autor jättis need mõisted teoreetiliselt täpsustamata, on neid hiljem kasuta-nud ja arendanud autorid seda liini jätkanud. Nii täpsustab Stanley Yermia Tambiah, et kausaalsuse ja osaluse kaksikkontseptsioon kõnetab samaaegselt esinevat mõtte- ja tegutsemisviisi, mille vaatlus avab tee laia ent hämarasse teaduse ja religiooni vastanduse probleemistikku (Tambiah 1990: 86). Wouter Hanegraaff võtab arutelu selle termini sisu üle kokku, määratledes nii osalust kui ka kausaalsust kui inimõistusele omast spontaanset kalduvust, mis on

eristatud üht teisele eelistava ideoloogia poolt (Hanegraaff 2003: 178). Ometigi võib näha Lévi-Bruhli kontseptsioonide puhul veel üht tendentsi, mida autorid temale viidates on teinud. Nad on käsitlenud usundit ja maagiat kui erinevaid ontoloogiasid ja epistemoloogiasid rakendavaid mõisteid ning tegutsemissüsteeme, mida võib näha ka stigmatiseerimisvastase reaktsioonina ratsionalistlikus keskkonnas levivate maagiliste, rituaalsete jm praktikate käsitlemises.

Maagiline teadvus kui side

Eelnevalt visandatu viitab inimõtlemisele kui erinevaid seoseid loovale protsessile, mis kõnetab modernistlikku inimkäsitlust üldisemalt. Graham Harvey võrdleb hõimukultuuride rahvausundit ja euroopalikku ontoloogiat, milles inimese mina on isiksuse sisemine kvaliteet, temas endas paiknev eneseteadvus, samal ajal kui traditsioonilistes kultuurides rajaneb “mina” mitmesugustel traditsiooni ja füüsilise keskkonna seostel. Ta ütleb, et hõimukultuuride traditsiooniline usund ei keskendu üleloomulikule, vaid sisaldab seostel põhinevat mõistmisviisi. Ta julgustab sellist mõtteviisi rakendama ka teiste usundiliste kujundite analüüsil (“see maja on esivanem”, “see kivi on aktiivne”) (Harvey 2012: 209). Animistlike ja totemistlike kultuuride puhul pole oluline, mida teeb kivi või puu, vaid see, kuidas neid individuaalsetes ning sotsiaalsetes suhetes rakendatakse (Harvey 2012: 199). Samast ideest lähtub Nurit Bird-David, kes vaatlleb animismi kui “relatsioonilist epistemoloogiat” (Bird-David 1999). Ta rõhutab, et mitmesugused dualistlikud kontseptsioonid (füüsilise maailma ja inimeste eristamine, vaimu ja keha eristav inimkäsitlus) on läänemaises teaduses mõjutanud seda, kuidas on antropoloogia ja laiem kultuuride uurimine piiritlenud oma uurimisobjekti (Bird-David 1999: 68). Ta käsitleb teadmisi kahesugustena. Modernistlikus epistemoloogias kujuneb vaatlusobjekt erinevate nähtuste ja olemuste eristamises, mida ideaalsel puhul vaadeldakse neutraalsest vaatepunktist. Bird-David kasutab oma seisukoha selgitamiseks lause “mõtlen, järelilikult olen” parafraaseeringut “seostan, sellepärast olen”, ehk ma tean nii palju, kui oskan seostada (Bird-David 1999: 77–78). Seostamine on sealjuures identiteediküsimus, inimest määratlev mõistmisviis, mida Tim Ingold on oma kommentaaris artiklile nimetanud kahesuunaliseks vastastikuseks sensoorseks sidemeks: “Kui tegemist on mõistmisega, siis ei asu see ei inimese peas ega näiteks puu olemuses. Pigem sisaldub see üldises vastuvõtuaktis, mis kujuneb mõlema poole laiemas keskkonnas viibimise tõttu” (Ingold 1999: 82). Ingold laiendab erinevaid mõistmisviise ühiskonnas laiemalt levinud enesekohastele mõtteviisidele: “Inimesed tajuvad ümbruskonda kõikjal kahesuuna-

lisena (*responsive mode*), seega mitte sisemise etteantud kognitiivse asetuse tõttu, vaid seetõttu, et üldse tajuda, peavad nad ennast maailmas paigutama ja jagama neid suhteid, mis sellega kaasnevad” (Ingold 1999).

Ehkki viidatud autorid on käsitlenud animistlikke kultuure, võib seda, millest nad animismi näitel räägivad, seostada Lévi-Bruhli poolt eristatud kausaalsust ja osalust tähistava printsiibiga. Kõik seda kaksikmõistet kasutanud autorid on olnud seisukohal, et need mõisted ei välista üksteist. Pigem on modernistlik ideoloogia väärtustanud neid erisusi erinevalt. Sellele ideoloogilisele lahknevusele rajaneb Wouter Hanegraaffi mõte, et esoteerika sündis (ehk määratles ennast) protestantluse mõjul. Samuti tähistab Kirna mõis kui maastikuliselt piiritletud ala ühte selgelt eristuvat laguuni, kus ühiskonnas hajusalt levinud esoteerilised ideed koonduvad valitsevale ratsionaalsuse diskursusele vastanduva sisemise loogika järgi. Olen seisukohal, et selleks sisemiseks loogikaks ongi eelkirjeldatud maagiline mõistmisviis, mis muudab suhet ümbruskonda Kirna mõisas ja sellest väljaspool.

Mitmed, kellega Kirna mõisast olen rääkinud, on maininud teed, mis kergelt mäkke tõustes suurelt maanteelt mõisani viib. Seda teed, astumist Kirna mõisa ruumi, on seostatud tähenduste muutumisega, rahunemisega, ettevalmistusega, “teistmoodi energiaga”. See spirituaalne transformatsioon, mille ootuses mõisas käiakse, sisaldabki teist tüüpi suhet ümbruskonda, kui valitseb mõisast väljaspool. Sel puhul seovad sealsed maastikuvormid: kõrged puud, nähtamatud, ent tajutavad energiasambad külastajat üheltpoolt teisiti üles ehitatud reaalsusega, milles loomuliku ja üleloomuliku piir haarab endasse visioonid, erinevad tajud ja kokkuvõttes ka spirituaalse tervenemise. Teisalt seovad mõisas otsitavad kogemused inimesi rikkalikku kogemuslugude võrgustikku, mille kaudu on võimalik luua sakraalset olevikku mõisa loodusliku ja ajaloolise keskkonnaga, samuti laiendada tähendusi suheldes teiste sarnaste kogemustega inimestega. Võime ja võimalus lugude ringis osaleda loob seda aktiivset suhet üheltpoolt inimeste vahel, teisalt aga ka ümbruskonnaga.

Mõisa patsientide lood

Viibisin 2010. aasta juulis ja augustis Kirna mõisas enamikul nädalavahetustest. See oli viimane suvi, mil Helle Anniko võttis külastajaid isiklikult vastu. Praegu võtab huvilisi vastu Helle õpilane ja endine patsient Henn Hunt. Külastajaid satub mõisa mitmesuguseid: suvisel ajal korraldatakse ekskursioone nii piirkonna huviväärtuste kui ka spetsiaalselt Kirna mõisa energiatega tutvumiseks. Viimasel puhul võeti inimesi vastu kindla korra järgi. Esmalt tegi Helle

sissejuhatuse mõisa saalis, kus tutvustas lühidalt mõisa ajalugu ja praeguse tegevuse spetsiifikat. Ta alustas oma kõnet alati tervitusega: “Tere tulemast siia imelikku mõisa!” Poolnaljatlevas toonis, mõisa tegevust imelikuks või lausa veidraks ning peast põrunuks tituleerides, tõmbas ta vahe mõisa kohta räägitava lugude ja oma tegevuse vahele. Pärast sissejuhatust liikusid külastajad mõisa eesaeda, kus kindla korra järgi erinevate kohtade peal seistes kõneles Henn Hunt üldistest uusvaimsetest tõekspidamistest, mis puudutasid teadvuse ja alateadvuse suhteid, ego ja “kõrgema mina” vahekordi. Alates esimestest peatuspunktidest suunati külastajaid tähelepanelikult oma kehalisi tajusid jälgima: kindla punkti peal küsiti näiteks silme ette kerkivate värvide kohta, mille kaudu on võimalik määratleda inimese asukohta vaimsel arenguteel. Meditatiivne jalutuskäik mööda Paralleelmaailmade teed, kus Henu sõnul asuvad mitmed tugevad energiasambad, oli üks sissejuhatavatest toimingutest, mis üheltpoolt lõi rühmas vaikse süveneva meeoleolu, ent andis ka jagatud kogemuse, mille üle järgmises punktis istudes enamasti arutleti.



Foto 1. Henn Hundi loeng. Kristel Kivari foto 2010.



Foto 2. Paralleelmaailmade teel. Kristel Kivari foto 2010.

Pärast eesaias toimunud sissejuhatust siirdusid külastajad maja taga asuvasse aeda, kus juhutati kätte täpsemad pingid, millel istudes on võimalik ravida teatud organeid või organigruppe. Aed on Kirnas jaotatud sarnaselt tavapärasele meditsiiniastutusele: on näiteks vereringe ja lümfide tegevust toetavad pingid, naiste- ja meeste osakond, kopsude, südame ja selgroo pink. Samas asub seal kõrval ka kõrgema mina pink, rahapink, needuste mahavõtmise pink ning koht, kus tegeleda andestamisega. Mõne tunni jooksul oli rühmal aega pinkide peal istuda, küsida nõu oma spetsiifilisemate probleemide kohta või arutleda üksteisega. Henn Hunt tegeles külastajatega, sageli pendliga määrates, kui kaua peab kusagil pingil istuma. Olgugi ravivaks jõuks maast või kosmostest pihkuv energia, rõhutatakse inimese teadlikku ja tahtlikku osalust enese terendamise protsessis. Henn selgitas seda järgnevalt:

Kuidas üldse inimese niinimetatud ravi toimub? Iga inimene ravib ennast ise. See ongi ainuke niiöelda moodus ravida. Ei ole olemas ühtegi tervendajat või ravijat, kes inimese terveks teeks. See on teil vale arusaam. On

olemas küll inimesi, kes näevad neid energiasid, neid haigusi ja oskavad selle inimese energiasid suunata. Nagu meil siin on aktiveeritud kohad, tugevad energeetilised kohad, kui ma näen, et sellel inimesel on just selle energiaga probleeme. Ja ma panen ta siia just kindla koha peale, mis tema energiale on vastav. Siis inimese, niiöelda, hing, meel ja keha kas võtavad neid energiasid vastu või ei võta, või võtavad natuke või ei võta, või võtavad nii palju, kui vaja on või ei võta nii palju. See sõltub sellest inimesest, ei sõltu see energiast, ei sõltu see minust, ei kellegist. Ainult kuidas on inimene valmis neid vastu võtma. Iga inimene tervendab ennast ise.

“Ise tervendamine” on osa uusvaimsete tõlgenduste õpetuslikest eesmärkidest, mis moodustab raamistikule mina-autoriteeti rõhutava iseloomuliku joone. Uusvaimsete praktikate järgijad ei ole kahtlemata, nagu Olav Hammer teemat käsitledes konstateerib, “autonoomsed, ajas ja ruumis vabalt ringi hõljuvad olendid”, vaid kindlas kultuurikontekstis paiknevad inimesed. Toetutakse õpetajatele, kuid lisaks on paljudele tervendamistehnikatele seatud ka autoriõiguste või kaubamärgi kaitse (neurolingvistiline programmeerimine, aura soma) (Hammer 2010: 53). Teisalt on uusvaimsete õpetuste paljususe põhjuseks ka kogu subkultuuri demokraatlikkus: inimesel peab olema võimalus valida just selline meetod või praktika, mis talle sobib. See nõue seab kogemuse uut vaimsust kujundavate väärtuste fookusse. Kogemus seob kogeja kindla tõlgendusraamistikuga, milles iseeneses tajutu omandab väärtusliku ning autoriteeti kujundava pagasi. Religioonipsühholoog Lewis R. Rambo nimetab 20. sajandil Lääne religioosse konversiooni kõige levinumaks vormiks just “kogemuslikku pöördumist”, mis kutsub inimesi proovima ning ise otsustama, kas pakutu sobib ning toetab (Rambo 1993: 15). Olav Hammer on toonud esoteerilise traditsiooni puhul olulisena esile müstilisi kogemusi kui diskursust kujundava strateegia üksusi (Hammer 2004: 373), milles uus ilmutus hinnatakse varasema teadmise ning kogemuse taustal ning millest kujuneb kaanon (Hammer 2004: 393). Sestap tulebki siinkohal mõista kogemust kui üht üksust, motiivi või lugu, millest kujuneb indiviidi suhe traditsiooniga ning selle traditsiooni sisemine dünaamika. Sellele viitabki Henn Hunt, kui ta nimetab inimese kaasatulemist, energiatega vastuvõtmist või mitte-vastuvõtmist, millest kujunebki kokkuvõttena isetervendamine.

Intervjuudest on selgunud, et kindla haiguse või suure probleemiga Kirna mõisa tulnud inimeste tee on teistsugune kui huvireisijatel. Erinevalt suvistest nädalavahetustest, külastajaid on palju, käivad inimesed, keda võib nimetada mõisa patsientideks, seal kogu aasta. Nii ongi kõik intervjueeritavad nimetanud muuhulgas ka külma ja lumega pinkide peal istumist. Intervjuudest on koorunud välja Helle erinevad ravitsemisviisid: kõik on nimetanud tema võimet ravida telefoni teel, lisaks tutvustab ja soovib ta ka erinevaid tehnikaid, mida

on võimalik teiste autorite kaudu õppida. Ka Helle rõhutab inimese isiklikku panust ja vastutust ravi tulemuste kujunemisel. Tema sõnul peab patsient ise kaasa tulema, avanema, vaimselt arenema.

Patsientide tee mõisa

Mõisa patsiente, keda intervjuerisin, ühendas asjaolu, et pärast tõsisest tervisega seotud kriisi läbimist on nad jäänud mõisa käima, sellest on saanud nende regulaarne spirituaalne vajadus. Ühiseks jooneks oli ka varasem huvi esoteerilise ja eneseabi teemade vastu, lisaks vastandav suhe tavameditsiini. Kohtumine Hellega, nii tavapärase kui mõisas pakutava ravi saamine, oma elu ning lähikonna ümberhindamine, samuti soov oma kogemusest rääkida, seda tutvustada, kujundab omamoodi kindla struktuuriga jutustuse. Kuna kogemused koonduvad vaimse transformatsiooni ümber, on lugude vaatlemine kohasem usundi uurimise kui rahvameditsiini kategoorias. Nagu eelpool kirjeldatud, asetuvad need kogemused ja lood laiemasse uusvaimsesse konteksti ning seovad endaga mitmeid kaasaegses usundis levinud motiive.

Peamiseks tavameditsiinile vastanduvaks põhimõtteks on inimese käsitlemine tervikuna, eelkõige vaimse ja spirituaalse olendina, kelle kehalised vaevused lähtuvad vaimsetest ja sotsiaalsetest takistustest. Intervjueeritavatest kolmel on diagnoositud vähk ning see on neid pannud küsima: mis ma tegin valesti, miks just minuga on säärane asi juhtunud. Haigust vaadeldakse kui ülesannet ja õppetundi, mis suunab otsima seoseid erinevate sündmuste vahel ja elu laiemalt mõtestama. Ühe intervjueeritava, Anu, huvi alternatiivmeditsiini vastu algas juba enne haigestumist, ka tutvus Helle ja teiste ravitsejatega oli saanud alguse varem.

Anu: Ma olin siis juba ise ka piisavalt palju ka lugenud selle kohta, raamatuid siis hakkas juba tulema vaikselt. Mina ei ole kunagi seda meelt olnud, et seda füüsisist ravida, vaid ma arvan, et kõik saab ikkagi alguse kõrvadevahest. Sest kui tagasi minna nüüd sellesse aega, kui mu mees lasi ennast puhastada, siis Hiiumaal oli üks Paul. Nad nimetasid teda kosmosepolitseiks, ka Helle ja nemad töötasid kõik käsikäes. Ja siis tema ütleski, et kosu klopsimine tuleb lõpetada ja tuleb töötada vaimuga. Ma olen nüüd ammu aru saanud, et see ongi õige ja ma olen üritanud ka oma lastesse seda süstida, et kui toimubki midagi halba su elus, siis et mida kõigepealt teha, et kuidas sellest lahti saada, et ma olen sellest kõigest väga suurt tuge saanud. Nad mõlemad ütlesid seda mulle Hennuga, et sinu aeg ei olnud täis, et sa pidid siia sattuma, et ma olen jube tänulik.

Minu välitöö Kirna mõisas oli hõlbus, sest pärast mõningast järelemõtlemist soovisid nii Helle kui ka tema soovitatud intervjueeritavad oma kogemusi avalikult jagada. Võimalus kellelegi rääkida lähtus soovist propageerida, tutvustada ja soovitada mõisas kogetud vaimset ja füüsilist muutust. Ehkki kõik patsiendid olid läbi teinud ka kõik vajalikud tavameditsiini pakutavad protseduurid, seostus tervenemine nende meeltes siiski mõisa kaudu leitud uues vaimses aluses. Vaatamata vastandavale positsioonile on tavameditsiini vaatepunkt lugudes olemuslikult kohal, väljendatakse kas arstide ignorantsust või imestust, analüüside paranemist ja eelkõige väga halva prognoosi seljatamist.

Eve: Ma tegelikult sattusin sinna nii, et mulle pandi hästi hull diagnoos, mulle anti kaks kuud elada ainult. Arst ütles, et nagu mitte midagi teha enam ei anna. See oli vähk jah, mul oli emakakaelavähk. [---] Mul ei olnud sellist mõtetki peas, et hakkam nüüd surema. Ma ütlesin arstile ka, et see ei ole võimalik. Seletab mulle, et suurt midagi enam teha ei anna, ta ei anna mulle mingit lootust, aga ta üritab teha, mis ta saab. Siis mul oli üks selline tuttav, kes ütles, et ära sa sinna arstide peale nüüd küll jää. Et mine sinna, sihuke koht on olemas. Kartsin natuke alguses, mõtlesin, et mismoodi ma nüüd lähen sinna võõraste inimeste juurde. Ei, võtsime kätte ja läksime sinna. Saime kõigepealt Hennuga kokku, siis tegi sellise peapesu ja siis Hellega ja nüüd ma olen täiesti terve ja arst imestab ka et mul ei ole enam mitte midagi viga. Aga ma olen muidugi hästi palju ennast muutnud.

Soov ületada vaimse ja füüsilise maailma lahusust ning võimalus, et Kirna mõisa kaudu saadud kogemus seda kinnitab, kujundab alternatiivset vaatepunkti ratsionalistliku dominandiga ühiskonnas. Selle kaudu võib viidata eelpoolnimetatud Egil Aspremi rõhuasetusele, et ratsionalistlik “kainenemine” kujutab endast tegelikult mitte otseselt fakti, vaid probleemi, mis hoiab erinevate vastandasetuste kaudu aktiivsena reglementeerimata rahvapärast diskursust. Sisemise rahulolematuse väljendumist haigusena võib tõlgendada ka vaimse maailma ratsionaliseerimisena, ent peamine, mis selles esile kerkib, on selle vastandasetuse vaidlustamine ja selle üle polemiseerimine. Arutlus küsimuse üle “mis sind Kirnasse viis”, oli ühe intervjueeritava puhul selgelt seotud vaimsete otsingutega, haiguse teema tuli sisse üheltpoolt suunava küsimuse kaudu, ent teisalt selge soovina mitte aktsepteerida vaimse ja füüsilise maailma lahusust.

[Mis sind Kirnasse viis?] Tarmo: Aega jäi üle. Ja siis ma tahtsin selgusele jõuda, mis see maailm on. Ma arvan, et Kirnas on väga unikaalne ja väärt vaatenurk. Sealt saab ideid ja iseennast. Näha oma elu natuke teises valguses ja leida puhkust. [---] Töö eluperiood oli nii, et mitmest eri



Foto 3. Mõisa külastaja pingil, mis ravib seljaga seotud probleeme. Kristel Kivari foto 2010.

eluvaldkonnast tuli neid tõukeid, mõni nimetab neid tagasilöökideks, aga mina ütleks, tõuked. Ja siis sa hakkad otsima sihti. Ma olen neile tõugetele väga tänulik, sest muidu ei oleks ma õppinud seda, mis ma õppisin. [Kas sellega ei olnud mingit haigust seotud?] Noh, üks ikka oli haigust, sest kui meis on midagi viga, siis ma olen haige, kui ma ei ole õnnelik, siis ma olen haige. Kas füüsiliselt või vaimselt, siis vahet ei ole. Minu maatriks on sassis, ta ei ole harmooniline ja toimiv. Ma ei taha vahet teha neil.

Vaimse ja füüsilise maailma ühisuse tajumoodustab selle idee tuuma, mis loob poleemilise vastandasetuse kaudu materialistlikule teadusele põhineva maailmaga seoseid ja ühisosi. Nii märgib energia üheltpoolt füüsikaliselt kirjeldatavat nähtust, ent tähistab samaaegselt nii kokkukuulumist, sidet kui ka sellest tekkivat elujõudu. Nagu Graham Harvey animismi käsitledes mainis, on tegemist identiteediküsimusega, seega olemise kujundamisega olemuslikult kokkukuuluvate seoste loomise kaudu. Nende puhul, kes teevad mõisa regulaarselt vaimselt kosutavaid reise, ei pruugi selline side tekkida igapäevases

lähiümbruskonnas, ka ei sobi selleks kaugeltki igasugune keskkond. Ehkki kahtlemata hajusate ning muutuvate piiridega, on nende inimeste spirituaalne identiteet seotud Kirna mõisa, sealsete looduslike vormide, energiatega, munkade ning Helle õpetustega, mis loob aluse ühisosale nii enesetajus kui ka sotsiaalses plaanis samamoodi mõtleivate inimestega. Aktiivne ja identiteeti määratlev seostamisvajadus loob eelduse kogemuslugude jagamiseks, mis omakorda kujundab Kirna mõisa kui vaimset keskkonda.

Tervenemisvisioonid ja maagial põhinev seos

Pärast tervenemist intervjueeritavate side mõisaga mitmekesistub. Selles on oma osa telefonikõnedel Helle ja Hennuga, nende kaugravi tehnikatel, mis tähistab selgeltnägemise teel loodatavat sidet, samuti mõisast kaasa saadud piltidel, postkaartidel või lühikestel tervendavatel või korrastava mõjuga vormelite kordamisel (kinnitused, afirmatsioonid ehk elu positiivses suunas kujundavad jaatavas vormis lausungid, numbrikoodid). Kohapeal läbiviidava ravi puhul tuleb pöörata tähelepanu ühest küljest inimeselt endalt oodatavale panusele ning teisalt sellele, kuidas mingi pink mõjub, ehk milliseid tundeid ja kogemusi mingi kohaga seostatakse. Kokkuvõtvalt võib Kirna lugude puhul jälgida, kuidas väljendatakse selle tõlgendusraamistiku piires inimkeha ja keskkonna sidet.

Nimetatud sidet väljendatakse erinevaid motiive kasutades, lugudes ilmuvad näiteks mungad ja tulnukad. Selles raamistikus on samaväärselt oluline keheline komponent: erinevad tajud ja visioonid. Haigus kui kehas asetsev protsess, formaliseeriva inimõtte jaoks omamoodi esoteeriline hämarala, niisamuti kui maa sisemusest või kosmosest kiirguv energia, saab tajutavaks erinevate füüsiliste impulsside kaudu, mis nendega seotud lugusid tekitavad ja alles hoiavad. Erilise tunde kogemine on sage Kirnasse mineku eesmärk, see tunne kui tõestus irratsionaalse maailma olemasolu kohta moodustab oma-moodi sõlmpunkti. Sellest alates saadakse teada, et “koht töötab”, selgelt hea või selgelt halb tunne annab võimaluse positsioneerida eneses toimuvat: kui kuskil seistes hakkab halb, siis tuleb seal seista niikaua, kuni olemine paraneb, see tähendab, et vajalik toime on saavutatud. Teisalt võib halb tunne olla märk ka ebasoovitavast asukohast. Ebamugavus kui haiguse ravi ning sellega teadlik ümberkäimine on üks autoriteetide pakutavaid spetsiifilisi teadmisi. Henn juhendab, kuhu patsient peaks liikuma ning kui kaua peab istuma, et individuaalselt vajalik ravi kätte saada.

Ryczard: Ükskord küll ronisime sinna. Seal koha peal, kuhu on need postid pandud. Ma hakkasin nii halvasti ennast tundma, et lasime jal-

ga, nii kiiresti kui saime. Siis Henn ütles, kas ma ütlesin teile, et sinna peab minema? Sellepärast ongi nii, et ei tasu sinna ronida, kuhu sa ei tea. Küsi, sulle räägitakse ära. Need on eriti puhta hingega, kes on eriti kõrgele jõudnud, et need näevad, ei ole midagi teha.

Mõisa park on jaotatud erinevate “osakondade” vahel, mis siiski ei järgi kuigi jäika loogikat. Erinevate organite ja organirühmade vahel asuvad vaimset ja sotsiaalset poolt reguleerivad pingid. Järgnevad tervenemislööd on seotud mõisa eesaias paikneva kosmiliste operatsioonide pingiga, mida olen kuulnud nimetatavat ka laeva pingiks. Pingi nimetus ja seal toimuv on seotud Helle spirituaalsete meetodite ja visioonidega. Helle reaalsust kujundasid mungad, kosmilised kaaslased Siiriuselt ja peaingel Miikael. Kui esimesed on tegelased, kellele Helle muu jutu sees viitas (“Praegu on viis munka väljas”), siis peaingel Miikael tähistab abstraktsemat vaimset transformatsiooni. Helle äärmiselt dünaamilised tõlgendused ja viited puudutasid mitmeid ravitsemistehnikaid, visioonlikke ja reaalseid kujusid ning hulgaliselt mõisa külastajatega seotud lugusid. Nagu eelpool kirjeldatud, oli kanali tähendus Helle tõlgendustes kanaldamistehnikast laiem. Kanal kui metafoor või visioon kirjeldab ja kujustab seost vastava spirituaalse olendiga. Jõudu või energiat suunatakse kanali kaudu, ühtlasi moodustab energiakanal sideme maapõue ja kosmose vahel.

[Kas kanalravi on galaktikaga seotud?] Helle: *Jah, jah, kas peaingel Miikaeliga või mõnede muude kosmiliste abistajatega, mul on neid ikka väga palju, Siirius B omad või mungad. Ja nendega on nii, et ma palun lihtsalt abi. Ja on aidanud.*

Helle kirjeldused, kuidas ta inimesi ravib, sarnanevad sellega, kuidas kirjeldavad inimesed enesega pinkide peal toimuvat. Nii laevale kui munkade ligiolule viidatakse enamasti Helle kaudu, seega oli Helle autoriteet mõisa lugude kujunemisel ilmselge. Reaalsus, kus tegevus toimub, on ühtaegu nii füüsiline kui ka immateriaalne. Üheltpoolt toimub ravi protseduur “välja tasandil”, teisalt on võimalik organit “hoida peo peal”, patsient ise endaga toimuvat päriselt ei taju, ent tegevusel on ometi olemas pealtvaatajad.

Helle: *Üks inimene oli infarkti põdenud, kõik nägid, kuidas ma töötan. Tema südame võtan peo peale ja hakkan seda puhastama. Ütlen kohe, mis-kus vead on, veresoontes või kuidas seal on ja siis puhastan, puhastan, puhastan, panen õige energia peale ja annan siis südame tagasi. Ja tema kogu aeg selle töö ajal tunnetab nagu kassi sabaga oleks silitatud. Ja teised ka: “Issand jumal!” ja nii suur kühm on siin kahe käe vahel ja tuksub ka veel, inimesed, kes pole üldse midagi näind. Selliseid asju on küll ja küll.*

Nii nagu tervenemislugudes väljendatakse sageli arstide positsiooni, on nendes kohal ka Helle. Nii kujunebki lugu kolme vaatepunkti vahel: tavameditsiini, Helle visioone ja patsiendi füüsiliste tajudega seotud vaimset ümbersüüdi arvestades. Briti antropoloog Susan Greenwood on oma teoses *Anthropology of Magic* kasutanud terminit “maagiline teadvus”, millega ta tähistab “mütoloogilist, laiendatud teadvuse seisundit, mida võib tõenäoliselt kogeda igauks; mida väljendatakse väga erinevates situatsioonides ja kontekstides ning mis mõjutab nii kosmoloogilisi vaateid, individuaalset käitumist kui ka sotsiaalseid struktuure” (Greenwood 2009: 4). Sealjuures on maagiline teadvus mõistatav üksnes kultuuri ja sootsiumi kaudu, milles see avaldub. Inglise antropoloogile Evans-Prichardile viidates on autor rõhutanud, et maagia avaldumist võib mõista kui suhete loomist erinevate üksuste vahel kindlas süsteemis, kus tähendused kujunevad vaid suhtes teineteisega ning see suhe omakorda saab tähenduslikuks üksnes seoses institutsionaalsete süsteemidega, seega osana suuremast suhtevõrgustikust” (Greenwood 2009: 100). Selline, assotsiatsioonidel põhinev maagiline tunnetus ja sellele omane keel rõhutavadki neid meediu-me: Kirna puhul kanaleid, välju ja energiasid, mis seovad erinevaid entiteete, nagu mungad ja kosmilised kaaslased. Samas esinesid Helle jutustustes mitmesugused tavamaailma autoriteetid või patsientide puhul arstid, kes seovad mõisa alternatiivset tegevust domineeriva kultuuriga.

Anu kirjeldab mõisas kogetud raviprotseduuri, milles vaimse ja füüsilise maailma vahel ei ole selgelt eristuvat piiri ning milles kajastub Helle visioonlik perspektiiv.

Anu: Aga... meeletult palju ta [Helle] tegi nende munkadega. Ta ütleski, et hämmastav, et sinu juurde tuleb alati piiskop, et ta käib väheste juures. Ja see peatervendaja munk just, et muidu tavaliselt on need tavalised mungad, kes tervendavad, keda nemad näevad seal. Ja nemad on lasknud mul katsuda ka. Täheandab... ma tunnen energiat... ma ei näe midagi. [Seletage, mis moodi see on.] See täheandab seda, et kätes hakkab liikumine. Kätes hakkab surin, tohutu surin. Kui ma lähen nendesse kohtadesse, eriti viimasel ajal. Kuna ma ilmselt olen nüüd vabanenud sellest oma hädast, siis ja mu vaim on vaba, siis hakkavad muud muutused mu ellu tulema. [---] Ja tegelikult on see saatus, paneb paika.

Nagu eelpool nimetatud, on patsientide kirjeldustes olulisel kohal kosmiliste operatsioonide pink. Sellel pingil tajutakse oma keha erilisel viisil, keha sees asuvaid organeid nähakse, nende kallal tegutsemist tuntakse erinevate tajude kaudu. Kosmist operatsiooni võib tõlgendada kui raviprotseduuri kulminatsiooni, millele on eelnenud tutvumine Hellega ning ettevalmistus “vaimse puhastumise” näol.

Eve: see on kosmiliste operatsioonide pink, kus sa tõepoolest tunnend, kuidas ta kisub sul seest kõik... Hakkab kohe sees keerama, nii et sa tunnend et sinuga tegeleb see pink. [Aga kas ta seletas ka enne, et mida oodata?] Jajaa, ikka, ta ütles, tunne, istu niikaua kui sul see tunne on, et kas sa tunnend et sul hakkab seal sees midagi keerama. Ja niikaua pead seal olema kui see keeramine ära läheb. Ja ma ei kujutanud ette et seal võib üldse midagi juhtuda. Ikka lähed ju küll, kui ta ütleb. Ja oligi nii... keegi mehike seest nagu kriipsutab sind just selle koha pealt kus see [vähk] nagu oli. Seal pingi peal ma muidugi käin ka praegu igaks juhuks. Ilmselt see kosmiliste operatsioonide pink selle mult välja võttiski, sest et seal peal pidi see... operatsioonide laev olema nagu – ufolaev on selle pingi kohal. Et tegelikult sellest laevast nagu juhatakse seda opereerimist.

Organite tundmine ja selle kirjeldamine energiatakistuste või, vastupidi, sujuva voolu kaudu kujustab haigust kui tõket dünaamilises ühenduses inimkeha ning seda ümbritsevate energiatega kokkukuuluvuses. Energia kui ühendav või tervendav printsiip peab läbima keha selleks, et see oleks liikuv ja toimiv. Ühelt poolt tajutakse mõisas energiakohti igasuguse kehalise impulsi kaudu, ent enese teadlikku tervendamist kujustatakse energia saatmise kaudu vastavasse organisse, energiavoo enesest läbi laskmise kaudu. Kui see protseduur jääb kuhugi pidama, tajutakse selles organis haigust või probleemi. Maagiline ühisusel või osalusel põhinev teadvus, kui Susan Greenwoodi terminit kasutada, on sel puhul jälgitav psühholoogilises vaates. Nõnda tekib “mütoloogiline reaalsus”, kus eriti tähelepanelikult kehalisi impulsse jälgides ning neid sellele reaalsusele vastavalt kujustades tekib jagatav visioon, mis on samaaegselt nii füüsiliselt tajutav kui ka maailma ülesehitust kajastav või kujundav. Nii tähistabki tervenemine ühinemist selle mütoloogilise reaalsusega, kus lugusid müüdi osa selles tuntakse füüsiliselt, seda elatakse oma kehas läbi.

Ryczard: Vaat seal laeva pingi peal on väga imelikud asjad toimunud. Seal on see niimoodi kontsentreeritud. See on nagu meditatsioon. Seal on niimoodi, et tõesti ma võin ütelda, et ma nägin, kuidas puhastatakse minu soont. Ei, ma ei näind midagi, et seal mingid inimesed, ei. Aga ma nägin täitsa pulseerivad sooned ja kuidas neid puhastatakse. Ja istusin, Maiale ütlesin, Jeesus Maria! Vaata mis toimub! [Naerab. Ise nägite ennast kõrvalt?] Jaa, jaa. Silmad niimoodi kinni ja esimene kord ma istusin, ma midagi ei tundnud. Teine kord. See ongi niimoodi, et alati ei ole seda. Seal pead niikaua istuma, kuni sul mingi valu või probleem, kuni ta kaob ära. Aga siin on ka niisugune asi, et sa pead seda väga uskuma. Sa pead selle peale kontsentreeruma. Kui sa istud seal trullalaa, see on lollus, kes seal on, mis laev, see on idiotism, siis ei toimugi midagi.

Kontsentratsioon, mediteerimine, ning tajude tõlgendamine on kui muutus ühest tõlgendus- ja interpretatsiooniraamistikust teise. See on võrreldav sellega, mida inimesed on rääkinud tunnetavat mõisani viivast teest üles minnes. See on üleminek ratsionaalsest intuiitsesse, milles osalus ja ühisosa mõisa füüsilise keskkonna ja müütilise reaalsusega kujundab inimese identiteeti ja seda, kuidas ta maailma tajub. Erinevate aspektide väärtustamine selles tajus, mingi ratsionaliseerimisprotsessi suunava mentaalse mudeli ümberkujundamine lähtuvalt otsesest, intiimsest ja identiteedist lähtuvast suhtest loob aluse intensiivsete ning loovate maagiliste visioonide tekkeks. Tõlgendajad lähtuvad usaldusest Helle visioonide vastu, samuti tõlgendusi saatvast seisukohast, et maailmas eksisteerib midagi põhimõtteliselt teadusevälist või vähemalt veendumusest, et teadus ei ole jõudnud maailmas veel kõiki nähtusi ära seletada. Sealjuures on selgitustel alati oma personaalset ja sotsiaalset fookust: teooriad vastavad küsimustele, kuidas paremini oma elu elada. Maa alt või kosmosest kiirgav energia saab tähenduse üksnes siis, kui see inimest aitab, mungad ja kosmilised kaaslased sekkuvad samuti vaid selleks, et pöörata tähelepanu füüsilise ja vaimse maailma lahutamatusse tervisega seotud küsimustes.

Eve: See energia, mis maa-alt tuleb... me kõik oleme ju maa tegelikult eksju. Ja me liigume ringi, me kaotame kohutavalt palju seda energiat ja kui me saame sealt seda õiget energiat juurde, siis ta paneb nagu need organid jälle õigetpidi tööle. Kui istud igavese rahu pingil, sa näed kuidas seal sihuke juga läheb ülesse. Noh niisugune tunne nagu all oleks pirn ja näitaks valgust ülesse. Mina näen sellist nagu oleks hall. Et läbi selle vaadates seal taga on kõik hägune. Nii tugev energiasammas. Ja alati, kui me lõpetame, siis me sealt seda energiat nagu käega katsudes võtame. Sa tunnend kuidas tuleb soe. Käega tõmbad, hakkab nagu torkima. Et sa tunnend seda energiat. Et ma olen alati mõelnud, et me võtame seda energiat sealt endaga kaasa. Sa füüsiliselt tunnend, et mingi asi tuleb sisse. See annab sulle ju head jõudu.

Kirna mõis kehastab otseses tähenduses kultuslikku miljööd, kus uusvaimses raamistikus levinud ideed koonduvad loovalt külastaja vaimse muutumise ja füüsilise tervenemisprotsessi ümber. Liikumine materialistlikust argimaailmast mõisa parki tähistab väärtuste muutumist. Üheltpoolt tähendab see vaimse ja füüsilise maailma piiride segunemist, kus vaimne asetub alati ettepoole, teisalt märgib kehaliste tajude tähelepanelik jälgimine ja nende interpreteerimine rõhuasetuste muutust erinevates mõistmisviisides. Intuiitses ja loovalt seostele rajaneva mõistmispüüu esile kerkimine markeerib “maagilist teadvust”, mis omakorda loob ja korrastab inimese muutunud ja laienenud identiteeti.

Kokkuvõtteks

Kirna mõisa ümber tekkinud intriig puudutab ratsionalistliku ühiskonna peamisi teemasid: arutelu selle üle, kas ei ole tegemist hullumeelsuse või petmisega. Selles valguses saab mõisaga seotud kogemuslugudele anda ilmselge tõe- ja mõistmisviisi tähenduse, mille eesmärgiks on luua tähendusi ja tõestusi, mis argumenteeriks rääkijate tegevust materialistliku maailma küsimustes.

Mõis moodustab maastikulise ja tõlgendusliku terviku, mille paiknemine on sealsetele külastajatele sümboliliselt ja realselt sarnane. Mõisa sõidetakse Eesti eri paigust, Helle sõnul kohalikke seal ei käi. Samamoodi on koha vaimse tasandiga: see on igapäevastest suhetest ja arusaamadest kaugemal, selle mõistmise ja omandamiseni peab käima spirituaalse tee, et vaimselt puhastuda. Nii nagu esoteerilisi teemasid hakati märkama nende vastandumise kaudu õigele usule ja tõesele, teaduslikule teadmisele, kõnetavad mõisaga seotud tervenemislööd tavameditsiini, sellele ühtaegu vastandudes ning sellest lähtudes.

Dünaamiline tõlgendusmaastik, mis lugedes kajastub, seob endasse erinevaid motive, ent nende nende kasutuse määrab peamiselt kaks telge: ühelt poolt see, kuidas erinevad mõjutajad: mungad, tulnukad, maakiirgus või energiakanalid kõnetavad inimese isiklikke ning sotsiaalseid teemasid. Teiseks eesmärgiks on luua lahutamatu ühtsus keha, vaimu ja keskkonna vahel nii, et see ei lõhuks seda ratsionalismi, vaid väärtustaks intuitsioonil ja individuaalsel autoriteedil põhinevat tähendusloomet. Selle, ratsionalismi ning loodusteaduslikku "kainenemist" tähistava ideoloogilise veelahkme ületamine tähistab ühtlasi uuenenud ettekujutust endast, ümbritsevast keskkonnast ja inimsuhetest. Sellisel puhul on rääkija osalusel mõisa kaudu jagatavates luguderõngis identiteeti üles ehitav eesmärk. Vastavat interpretatsioonivõimet omandatakse omakorda psühholoogilise osalustunde kaudu selles müütilises reaalsuses, mis kehaliste tajude kaudu on võimeline olema ühtaegu nii materiaalne kui ka immateriaalne.

Koht, mis aitab lugusid mõista, kehastab endas aktiivset mitteverbaalset suhet keskkonnaga, mis põhineb omakorda muljel kui looval ning mitmekihilisel teadmisi ning tähendusi kujundaval olemisvormil.

Järelsõna

2013. aasta südasuvel, käesoleva artikli toimetamise ajal, jõudis minuni teade Helle Anniko surmast. Ehkki Kirna mõisa tegevusest juba mõnda aega eemal, seab see tõsiasi temast kirjutatu kindlasse minevikuvormi. Nõnda pühendan artikli Helle kui karismaatilise ning sõnaosava ravitseja mälestustele.

Kommentaariid

- ¹ Artikkel on seotud institutsionaalse uurimisteeduga IUT2-43 “Traditsioon, loovus ja ühiskond: vähemused ja alternatiivsed diskursused”.
- ² Intervjueeritavate puhul on kasutatud vaid eesnimesid. Intervjuud on lindistatud 2010. aasta suvel ja sügisel, erandiks on intervjuu Tarmoga, mis on lindistatud 2011. aasta augustis.
- ³ Siin ja edaspidi tähistavad jutumärgid tsitaati.
- ⁴ Vits tähistab siin tehniliselt erikujulisi nn nõiavitsasid. Ehkki traditsiooniliselt on kaevukohti otsitud painduvast puuksast (paju, sarapuu) kaheharulise vitsaga, mille harusid peab hoidja pihku võtma selliselt, et harud alla paindudes tagaksid vitsa kolmanda, ette suunatud haru pinge ning impulssidele erilise tundlikkuse. Tänapäeval kasutatakse enim kergest metalltraadist painutatud nn *L-kujulisi pööreleid*, mida maastikul või ruumis liikudes hoitakse õrnalt peos. Lisaks eelnimetatutele kasutatakse kergest metallist raami või tehakse järeltõu sootuks midagi kasutamata, interpreteerides üksnes kehalisi tajusid.

Kirjandus

- Altnurme, Lea 2013. Uus vaimsus, mis see on? Marko Uibu (toim). *Mitut usku Eesti*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (ilmumas).
- Aspre, Egil 2013. *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900–1939*. Amsterdam: University of Amsterdam.
- Bird-David, Nurit 1999. “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40 (S1), lk S67–S91 (doi: 10.1086/200061).
- Faivre, Antoine 1987. Esotericism. Eliade, Mircea (toim). *The Encyclopedia of Religion* 5. New York: Macmillan Publishing Company.
- Faivre, Antoine & Needleman, Jacob 1992. *Modern Esoteric Spirituality*. New York: Crossroad.
- Faivre, Antoine 1994. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- Greenwood, Susan 2009. *The Anthropology of Magic*. Oxford & New York: Berg.
- Hammer, Olav 2004. *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to New Age*. Leiden, Boston: Brill.
- Hammer, Olav 2010. I did it my way? Individual choice and social conformity in New Age religion. Aupers, Stef & Houtman, Dick (toim). *Religions of modernity: relocating the sacred to the self and the digital*. Leiden, Boston: Brill (doi: 10.1163/ej.9789004184510.i-273.19).
- Hanegraaff, Wouter 1996. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Hanegraaff, Wouter 2003. How Magic Survived the Disenchantment of the World. *Religion* 33, lk 357–380 (doi: 10.1016/S0048-721X(03)00053-8).

- Hanegraaff, Wouter 2010. The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism. *Aries*. 10.2, lk 197–216 (doi: 10.1163/156798910X520593).
- Harvey, Graham 2012. Things Act: Casual Indigenous Statements about the Performance of Object-persons. Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim). *Vernacular Religion in Everyday life*. Sheffield & Oakville: Equinox, lk 382–394.
- Honko, Lauri 1985. Rethinking Tradition Ecology. *Temenos, Studies in Comparative Religion Presented by Scholars in Denmark, Finland, Norway and Sweden*, 21, lk 55–82.
- Ingold, Tim 1999. Kommentaar Nurit Bird-David artiklile ““Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology”. *Current Anthropology* 40 (S1), lk S81–S82.
- Kivari, Kristel 2013. Veesooned ja energiasambad: töövõtetest tervishoiuni. Uibu, Marko (toim). *Mitut usku Eesti*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (ilmumas).
- Latour, Bruno 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- McGuire, Meredith 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. USA: Oxford University Press (doi: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001).
- Oring, Elliott 2008. Legendry and the Rhetoric of Truth. *Journal of American Folklore* 121 (480), lk 127–166 (doi: 10.2307/20487594).
- Rambo, Lewis, R. 1993. *Understanding Religious Conversion*. New Haven, London: Yale University Press.
- Tambiah, Stanley Jeyarajah 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Lewis Henry Morgan Lectures. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Uibu, Marko 2012. Võitlus teaduse nimel: skeptilise aktivismi kujunemine, retoorilised võtted ning eesmärgid. *Ajalooline Ajakiri* 3–4, lk 337–357 (<http://ojs.utlib.ee/index.php/EAA/article/view/762/743> – 26. juuli 2013).

Summary

Esoteric Lore in Kirna Manor and Magical Mentality

Kristel Kivari

Keywords: embodiment, esotericism, Kirna manor, magic, new spirituality

The article introduces the ideas that are delivered at Kirna manor, which operates as an esoteric healing centre. The teachings of healer Helle Anniko include various mystical visions that are reasoned as a result of original location due to the energies of the earth and cosmos. Her teachings follow the overall pattern of esoteric ideas as described by Antoine Faivre. She is accompanied by visionary agents, such as medieval monks and extraterrestrials, who help and support her in the work of healing and teaching. The second part of the article introduces the narratives of her patients who associate their recovery with the spiritual transformation and mystical experiences, which they have

undergone under Helle's supervision. In these reflections, which touch the borders of both rational and mystical thinking, the magical consciousness could be recognised, which, according to Susan Greenwood and Graham Harvey, forms the conversion and transformation into a new spiritual understanding of the self and the environment. The process of healing involves sitting and meditating on special benches, which are located at the channels of cosmic and terrestrial energies. Bodily impulses and gained experiences form an access to the interpretation lore, which is framed by the dynamical viewpoints of medical doctors and Helle. The article is based on the fieldwork material and interviews conducted by the author.

Presidendi rahvaluulepreemia ja 2012. aasta rahvaluulearhiivis

Möödunud arhiiviaasta paistab silma mitmekesisuse ja kirjususega, koostöö arhiivi ja rahvaluule kogujate vahel jätkus 2012. aastal jõudsalt.

Kirevust jagus ka arhiivi igapäevaellu. Kirjandusmuuseumil on valminud uus, kaas-aegsete hoidla- ja stuudioruumidega juurdeehitus. Rahvaluulearhiiv ning loodetavasti ka kõik meie külastajad rõõmustavad uue, restaureeritud uurijasaali üle, kus on avar ja helge ning süvenemine veel digitaliseerimata arhiivikäsikirjadesse toimub vanapärasest väärikas interjööris. Loodame vaid, et sama korda saab ka muuseumi rahastus, mis praeguse projektipõhisuse ja muutlikkusega tekitab ebakindlust.

Oma koha rahvaluulekogudes leidsid mullu mitme eri paikkonna lood Kihnust ja Jõelähtelt, Võrtsjärve äärest ja Jüri ümbrusest. Arhiivi lisandus ainest nii eesti kui ka vene, samuti võru, muhu ja vadjaa keeles, üleandjateks nii vabatahtlikud kui ka kutselised pärimusekogujad, õpilased ja tudengid ning naljalugude kogumisaktsiooniosalejad. Kokku lisandus 2012. aastal ERA kogudesse üle 4000 lk käsikirjalist materjali, üle 4200 foto, üle 500 helisäiliku ning 82 videosäilikut.

Presidendi preemia rahvaluule kogumise eest pälvisid tõelised entusiastid, kes on väljas oma kodukoha pärimuse talletamise eest. Preemiasaajaid ühendab asjaolu, et nende kõigi huviorbiiti jääb kalurite elu, sest kõigi kogumispiirkonnad asuvad kas mere või järve ääres. Preemiad andis president Toomas Hendrik Ilves kirjandusmuuseumis üle 14. märtsil 2013.



Vaade ERA uude uurijateruumi, pildistatud 21. jaanuaril 2013. Alar Madissoni foto.

Rosaali (Roosi) Karjam sai preemia kauase järjepideva rahvaluule kogumise eest. Lisaks käsitöötegemisele on ta jõudnud kirja panna ka rahvaluulet. Ta on teinud arhiivile kaastööd alates 1992. aastast, ja arhiivi on kogunenud 246 lehekülge. Lisaks veel 52 lehekülge, mille eest teda 1994. aastal samuti kogumispreemiaga tunnustati. Rosaali Karjam on muuseumile saatnud väga mitmekülgsed ning sisukaid kirjapanekuid, näiteks etnograafilisi kirjeldusi Kihnu käsitööst ja kalapüügist, kuid selle kõrval ka rahvaluulet looduse märkide, lindude, külviaegade, mängituste, lastekasvatuse, toidu- ja matusekommete, kalendrikombestiku ning erinevate uskumuste kohta. Ta on osalenud arhiivi kogumisvõistlustel (selhulgas ka aastail 2009 ja 2012). Lisaks sellele on Roosit külastanud, teda filminud, lindistanud ja temaga kirjavahetust pidanud mitmed eri teadusharude teadlased. Tema käsitööde kohta on välja andnud raamatu Kärt Summatavet ning mitmeid filme teinud Ingrid Rüütel.

Kaie Humal on jätkanud 2008. aastal alustatud tööd oma kunagise kodukoha, Võrtsjärve põhjakalda küla- ja eluloolise ainese ning eriti kalurite pärimuse kogumisel, tehes seda üha suurema motiveerituse, süvenemise ja asjatundlikkusega. Talle kui nüüdseks juba taas päris oma inimesele on kunagises kodukohas avanenud järjest uusi uksi. Tema tegevus on nakatanud nii kodustes fotoalbumites kui ka enda ja oma lähedaste mälus tuhnima mitu põlvkonda Võrtsjärve-kandiga seotud inimesi. Ajas kaugematele mälestustele on lisandunud meenutused nõukogudeaegsest ning lähimineviku kalurielust. Aastail 2011–2012 on ta ERAle üle andnud 50 tundi salvestatud intervjuusid koos andmestikuga elektroonilisel kujul, 100 lk pabermaterjali kirjapanekute, dokumentide ja kirjavahetuste näol, 300 fotot koos andmestikuga. Tegemist on süvitsivaatlusega ühe piirkonna ellu läbi mitme aastakümne.

Triin Äärismaa-Unt on vedanud pärimusekogumise tööd hoopis teises Eesti otsas – põhjarannikul Jõelähtmel. Ta on juhtinud projekti “Suulise rahvapärimuse kogumine Jõelähtme piirkonnas”, mille raames koguti väga heal tasemel pärimusainest. SA Rebala Fond korraldas 2011. aasta suvel Jõelähtme piirkonna noortele ja kohalikele kultuurihuvilistele suunatud eeskätt kohapärimuslikule ainesele keskenduva kogumisprojekti, aastail 2011–2012 toimus kogutud pärimusainese korraldamine ja arhiivile üleandmine. Salvestatuna laekus 24 tundi intervjuusid, sama materjali litereeringutena 272 arvutilehekülge tekste ning 45 fotot. Selles projektis osalesid kogujatena Triin Äärismaa-Undi kõrval Jaanika Hunt, Siiri Rebane, Anett-Airiin Saarlo, Manniva küla elanikud Silva ja Katre Kahu ning Anne Toots.

Fotograaf Olev Mihkelmaa andis arhiivi 9663 Kihnus tehtud digifotot. Jüri Roosmann on kirjutanud kalligraafilises kirjas terve köidetud kogu kohapärimust ja muistendeid, “legende” ja mälestusi, Ferdinand Mäe mälestusi ja kohapärimust. Neid vahendas Mari-Ann Rimmel.

Kakskümmend kaks Tartu Kivilinna Gümnaasiumi õpilast vastasid koolipärimuse küsitluskavale, mis laekus muuseumi õpetaja Pille Pärlini vahendusel. Lastepärimuse kõrval on Piret Voolaiu eestvõttel juba mitu aastat tähelepanu all olnud ka lasteaiapärimus. Seekord jõudsid arhiivi vene lasteaiarühmade õpetajate kaastööd 80 leheküljel.

Tartu Ülikooli tudengid kogusid pärimusainest Põltsamaal, tudengitest olid kaasas Kadi Raal, Maris Reintal, Miikael Jekimov ja Sille Kima. Juhendasid Merili Metsvahi ja Ergo-Hart Västriku. Eesti Muusika- ja Teatriakadeemia tudengid käisid 2012. aasta suvel Ingerimaal vadja ja isuri külades välitöödel. Juhendasid Janika Oras ja Ergo-Hart Västriku. Tehti intervjuusid, osa võeti mitmest külapäevast.



Eesti Vabariigi Presidendi rahvaluule kogumispreemiade üleandmine ja ERA 2012. aasta kaastööliste austamine 14. märtsil 2013. Istuvad Kaie Humal ja Rosaali Karjam, seisavad Triin Äärismaa-Unt ja president Toomas Hendrik Ilves. Alar Madissoni foto.

Arhiivi pikaajaline kaastööline Jaan Malin andis üle viis laulukladet Muhumaalt ning edastas arhiivile 72 lk netifolkloori, Valter Haamer kinkis kaks laulukladet. Maria Parksepp andis üle 100 lk kirevat Setumaa pärimus- ja koduloolist ainet. Kadi Sarv ja Kaido Kama salvestasid perekondlikke mälestusi, Villu Talsi andis üle Miila küla (VNg) pillimehe Julius Sepa salvestusi, Kalev Järvela loovutas videoülesvõtted, millel on tantsualast tegevust puudutavad intervjuud väliseestlastega Portlandis ja Seattle'is.

Eesti eri paigus on läbi viidud ka jutuvõistlusi. *Uma Lehe* toimetis andis arhiivi 98 digilehekülge võrkeelse jutuvõistluse kaastöid, Muhu murdevõistluse materjalid andis üle Kadri Tüür.

Täname kõiki, kes arhiiviga koostööd tegid: Atilde Roosiväli, Kalev Järvela, Anni Oraveer, Ahto Raudoja, Kaleph Jõulu, Johannes Kuusk, Tiina Konsen, Age Esula, Fred Puss, Eva Sepping, Maimo Hõbessaar, Aado Lintrop, Pille Vahtmäe, Anu Korb, Andreas

Kalkun, Ave Tupits-Goršič, Jüri Metssalu, Valdo Valper, Mari-Ann Rimmel, Taive Särg, Eda Kalmre, Helen Kõmmus, Jaanika Hunt, Mari Sarv, Janika Oras jt.

2012. aastal viidi läbi ka naljalugude kogumisvõistlus. Möödunud suvel võttis arhiiviga ühendust ajakirja *Pilkaja* väljaandja Andrus Tamm, kes pani ette korraldada ühine kogumisvõistlus. Võistlus "Minuga juhtus üks naljakas lugu" kuulutati välja ERA aastapäeval 24. septembril ning see kestis jaanuarini. Võistlusele oodati tänapäevaseid lugusid, originaalseid naljakaid lugusid päriselust, mis on juhtunud kas iseenda või kellegi teisega ning mida on ka ehk aeg-ajalt edasi räägitud, olgugi väikeste muudatustega.

Kokku osales kogumisvõistlusel 87 inimest ning laekus 791 lehekülge. Osalejaid oli erinevatelt elualadelt, looduskaitseinspektorist mereväelaseni, väga palju kirjeldatigi tööelu ning elu üldse lähiminevikus, Nõukogude-ajal. Ei puudunud ka anekdootlikud lood päris tänapäevast. Rohkelt oli situatsiooni- ja keelekoomikat, žürii ühe liikme Mall Hiiemäe sõnul saab lugude põhjal vaadelda ainukordse juhtumi rahvaluuleks muutumise teed. Lugude põhjal tuleb hästi esile Eesti inimeste hinnang lähimineviku elule, edastatuna läbi huumoriprisma.

Kirjutajad olid pigem vanemad inimesed, aga leidus ka kooliõpilasi ja noori. Rõõmustasid venekeelsed tööd, sest võistluse üleskutsed avaldati ka venekeelses meedias, laekus ka võrukeelseid kaastöid. Nii mõnigi kirjutas mitmekümne leheküljelise kaastöö, aga oli ka neid, kes toksisid lõbusa loo mobiiltelefoni ja saatsid selle teele. Võistlustööde hulgas leidus ka emadelt-vanaemadelt kuulnud eelnevate põlvede lugusid, mis lisas kogutule ajalist dimensiooni.

Võistluse võitjad ning muu täpsem teave on kirjas rahvaluule arhiivi kodulehel (<http://www.folklore.ee/era/kysitus/>).

Võistluse korraldamist toetasid raamatukauplus Rahva Raamat, Ajakirjade Kirjastus, kirjastused Hea Lugu, Koolibri, Tammerraamat ja kohvik DuNord.

Nalja sai meil sellel aastal niisiis küll, ning saime kinnitust ka sellele, et tore keelekasutus, hea huumorisoon ning nalja märkamise ja rääkimise oskus on väärtused, mida tasub hinnata. Eriti siis, kui töötahe vahel karmis argipäevas kaduma kipub ning missioonist üksi jääb edasielamiseks väheks. Loodame, et 2013. aastal, mis on pärandiaasta, tunnustatakse nii muuseumi-, arhiivi ja teadustöötajate missiooni kui ka elamisvajadust. Nende erialade tegelejate tunnustamist ja muuseumi säilimist on vaja selleks, et inimestele jääks meie kultuuripärand ja siia kogutav ja siin hoitav alles ka tulevikuks.

Astrid Tuisk

Seitse aastat kestnud pühapaiga konverentside sari sai Peterburis väärilise lõpu

2007. aastal toimus Tartus Eesti Kirjandusmuuseumis esimene rahvusvaheline konverents sarjast “Holy Places around the Baltic Sea”. Toonase konverentsi eesmärk ja vajadus olid üsna selged – tuua kokku uurijad, kelle teemaks on ühte- või teistpidi pühapaigad. Esimene konverents iseloomustas hästi seda situatsiooni, mis oli tekkinud pühapaikade uurimises – ehkki eri riikide uurijad teadsid üksteist, olid kontaktid põgusad ning teadmised erinevate piirkondade allikatest juhuslikud. Ühepäevasele konverentsile – isegi selle täitmine ettekannetega oli raske – järgnes kahepäevane ekskursioon Kagu- ja Kirde-Eesti pühapaikadesse. Ringreis kujunes kogu ürituse kõige viljakamaks osaks tänu võimalusele arutleda otse pühades paikades, mitte üksnes seinale näidata piltide abil. Kui Tartu konverentsi ajal otsustati, et sellist konverentsi võiks korrata, ei osanud ilmselt keegi ette kujutada, et sari kestab seitse aastat ja katab kogu Läänemere ida- ja lõunaranniku.

Tartu konverentsile järgnes aastal 2008 konverents Leedus Kernavės, 2009 Lätis Turaidas, 2010 Soomes Seili saarel, 2011 Poolas Kętrzynis, 2012 Venemaal Kalinigradis ja 2013 mais Venemaal Peterburis. Kõik konverentsid toimusid mai algul ning iga sündmuse oluliseks osaks oli ekskursioon ümbruskonda, rõhuasetusega sealsetele pühadele paikadele. Ehkki ekskursioon võib tunduda meelelahutusena, oli see kõigi konverentside oluline osa ning andis osavõtjatele võimaluse ka ise kohalike pühade paikadega tutvuda. Isiklik emotsioon ja mulje kaaluvad aga üles ükskõik kui head ja üksikasjalikud kirjeldused. Ehk võikski seda – oma isiklike kogemuste tekkimist erinevate maade pühapaikade kohta – pidada sarja üheks olulisemaks tulemuseks?

Rääkides pühapaikadest Läänemere ruumis, rõhutatakse tihti nende *looduslikku* olemust, mida Eestis väljendab eriti selgelt juba eraldi terminina käibele tulnud mõiste *looduslik pühapaik*. Mitmed ettekanded, ja iseäranis Turaidas toimunud konverentsi teema (Natural Holy Places or Holy Places in Nature) osutasid sellele probleemile eriti. Samas seadsid mitmed ettekanded kahtluse alla kogu looduslikkuse kontseptsiooni. Näib, et enamasti on mõiste *looduslik* Balti piirkonnas vajalik üksnes selleks, et vastanduda kiriklikele ehitistele (kirikud, kabelid jne) kui samuti pühapaikadele. Seetõttu oleks ehk asjakohasem isegi kasutada mõistet *mitteametlik pühapaik* vmt, kui käsitleda kristlikul perioodil alternatiivsetena kasutatud usulisi paiku.

Tulenevalt üldisest terminist *looduslikud pühapaigad* on kujunenud kontseptsioon kui mingist suhteliselt ühtsest nähtusest, millel on küll alaliigid, nagu pühad puud, kivid, allikad, mäed, metsad jne, kuid mis oma laiemalt taustalt on sarnane ja universaalne. Just selline peamiselt kirjanduses levinud väide sai selle sarja jooksul (vähemalt allakirjutanu silmis) ekskursioonide käigus kõige selgemalt ümber lükatud. Kui Eesti ja Põhja-Läti (seal toimus Läti konverentsi ekskursioon) pühapaigad olid sarnased, oli raske leida Eesti materjalist vasteid Leedu linnuste jt võimukeskustega seotud *alka*-kohtadele. See aga viitab, et suur osa pühapaikadega seotud traditsioonidest on olnud erinevad. Neile lisaks on konverentsidel käsitletud paljusid paiku, mis ei mahu klassikalise *loodusliku pühapaiga* alla, kuid samas ei vaidlusta keegi nende pühadust. Näidetena võib mainida ehitusohvreid kesk- ja uusaegsetes linnades, kaugel loodusest, aga siiski samas usulises kontekstis. Samuti on looduslike pühapaikade katustermiini all käsitletud näiteid kaugemast minevikust, nagu tõenäoliselt usulise tähendusega ese-

mete deponeeringud keskmisest rauaajast. See kõik viitab aga, et katusermini mõistet tuleks senisest enam avada ning ilmselt ka kontekstist lähtuvalt anda sellele uut sisu.

Nii nagu pühapaigad ise, nii on erinevatel maadel erinenud ka nende uurimise traditsioon. Kui 20. sajandi jooksul tugevasti kannatanud ja vahetunud elanikkonnaga Kaliningradis näidati vaid ühte “klassikalist” pühapaika – kaheks lõhestunud rändrahnu – siis näiteks katoliikliku taustaga Poolas vaatasime pühapaikadena üksnes eelkristlikke arheoloogilisi paiku. Ilmselt sellistest uurimissituatsiooni erinevustest on tingitud ka nägemus Eestist ja laiemalt Läänemere idakaldast kui ainsast alast Euroopas, kus nn looduslikud pühapaigad on kasutusel. Ning tõsi – kogu konverentsisarja jooksul ei olnud võimalik leida Lääne-Euroopast või Skandinaaviast esinema uurijaid, kes seal sellise teemaga tegeleksid. See seik aina süvendas seisukohta, et looduslikud pühapaigad on Baltimaade eriteema. Siiski on hoopis tõenäolisem, et tegelikult on probleem uurimissituatsioonis ning Lääne-Euroopas ja Skandinaavias ei ole mitteametlikud pühapaigad saanud uurimisobjektiks. Viimast mõttekäiku illustreeris hästi Ceri Houlbrooki ettekanne viimasel konverentsil Peterburis, kus esitleti Šotimaa soovide puid, mille tüved on soovide ja palvete märgiks kaetud sisselöödud müntidega. Üksikutest eranditest hoolimata äratav tähelepanu läänepoolsete maade uurijate vähene huvi pühapaikade vastu, eriti kui arvestada viimase aastakümne selget suundumust mittekonventsionaalsete uurimisteemade poole. Võimalik, et üks põhjuseid peitub selles, et praeguse konverentsisarja initsiaatorid olid ja põhituumiku moodustasid arheoloogid, samas on pühapaigad olnud traditsiooniliselt folkloristika ja lingvistika pärusmaa. Siiski näib, et pühad paigad on neis valdkondades pigem marginaliseerunud uurimisteema, ja suuresti on sellest saanud arheoloogia valdkond.

Miks muutusid looduslikud pühapaigad oluliseks Baltimaade uurijate silmis, on kindlasti põhjustatud erinevatest teguritest. Ühelt poolt on selleks mineviku religiooniga seonduv materjal, kus siitkandist puuduvad efektsed ja (näiliselt) kergesti tõlgendatavad muistised, nagu *henge*’id või megaliidid. Samuti ei ole teada selliseid terviklikke müüdinarratiive nagu Skandinaaviast. Teisalt aga sai paganlikust religioonist 19. sajandi valgustuse ja romantismi ajal üks rahvusidentiteedi atribuute ning kuna selle ainsaks materiaalseks väljundiks on maastikulised objektid, siis pälvisidki need Läänemere idakaldal muude piirkondadega võrreldes ebaproportsionaalselt suurema huvi. Ehk võiks just neist kahest tegurist, lisaks veel uurijate erahuvi, leida põhjuseid, miks looduslikud pühapaigad on kõige tugevama uurimistraditsiooniga just Baltimaades. Akadeemiliste uurijate huvi on aga kahtlemata ka toitnud ja aidanud elus hoida pühapaikade kasutamise traditsiooni.

Hoolimata Baltimaade-kesksest teemapüstitusest ja teema vähesest uuritusest mujal, oli konverentsisarjas võimalus kuulata mitmeid rahvusvaheliselt tuntud uurijaid, nagu Timothy Insoll Manchesteri, Rudolf Simek Bonni, Leszek Stupecki Rzeszowski Ülikoolist jt. Kuid sarja ehk olulisimaks tulemuseks tuleb pidada toimiva(te) võrgustiku(ke) kujunemist ning mitmete noorema põlve uurijate liitumist.

Seitse aastat kestnud, kolme ilmunud publikatsiooniga (*Folklore* nr 42 (2009), *Archaeologia Baltica* nr 15 (2011), *Kulturas Krustpunkt*i nr 5 (2011)) ja kolme ettevalmistamisel teosega sari õigustas oma olemasolu kahtlemata. Mitmetest konverentsidest jäid üles küsimused ja teemad, millega tegelda edasi. Paljuski olid ettekanded juhtumipõhised ning keskendusid näidetele. Materjalituvustuse asemel oleks aga edaspidi hoopis rohkem vaja metodoloogilist lähenemist, lisaks traditsioonilise arheoloogia ja

folkloristika võrdlusele tuleks kaasata teisi distsipliine. Humanitaaria poolelt puudutaksid vaid üksikud ettekanded rikkalikku allikmaterjali, milleks on peamiselt uusaegsed reisikirjed; samuti ei leidnud kordagi käsitlust ajaloolised kaardimaterjalid. Ilmselt üheks olulisimaks tulevikusuunaks võib pidada loodusteaduste suuremat rakendamist, uurimaks eri perioodide ökoloogiat ja maakasutust, teha nende põhjal rekonstruktsioone pühapaikade erinevate perioodide välisilme ja ümbritseva taustsüsteemi kohta. Samavõrra on uurimata ka pühapaikadega seonduv aineiline kultuur ja nende säilinud jäljed.

Kindlasti tuleb edaspidi tegelda pühapaikade ajalise aspektiga ja senine ajalooteooria (*ahistorical*) käsitlus tuleks asendada enam kontekstipõhiselega. Ajafaktori arvestamine lubaks astuda ka sammu edasi seni otsustavast küsimusest, kas looduslikud pühapaigad on eelkristlikud. Tavakäsitluse järgi on paigutatud kõik, mis ei vasta hetkel ametlikule religioonile, eelkristlikusse perioodi. On selge, et katusermini *looduslikud pühapaigad* alla liigituv ei ole käsitlevat nii üheselt ning mitteametlike pühapaiku võidi kasutada ja kasutusele võtta ka katoliiklikul või protestantlikul perioodil. Kuid nii või teisiti – kui mõne püha paiga ajalugu ongi viidav tagasi kristluse-eelsesesse perioodi või veelgi kaugemale – on paigaga seotud tegevused ja uskumused ajas oluliselt muutunud. Ja nii kaotabki küsimus kristianiseerimise eelsusest ja järgsusest oma mõtte, sest peaaegu ainus allikmaterjal siinsete pühapaikade kohta pärineb niikuinii 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi rahvapärimusest.

Uus teemavaldkond, mis hakkas esile kerkima viimastel konverentsidel, oli pühapaikade kasutamine tänapäeval. Huvi pühapaikade vastu ei kuulu üksnes akadeemilisele ringkonnale, ja pühapaikade tähendus kaasaegses ühiskonnas on kindlasti laiem kui tunnistus kunagisest religioonist. Siinjuures tuleb ka rõhutada, et just Eestis on pühapaikade kaasaegsete kasutajate ringkond ehk kõige mõjukam ning määrab osalt ka akadeemilist uurimissuunda. Kuid pühapaikade kasutajaskond mõjutab osalt ka allikaid ning kujundab kohtade uut tähendust. Arvestades selliste uute usuliikumiste laia ja süvenevat kandepinda kerkivad just nende seast lähiaegadel need arvamusiidrid, kes kujundavad pühapaikade kasutust.

Seitse aastat kestnud samateemaline konverentsisari oli kindlasti väsitav ning viimaste konverentside ajal ka oli tunda, et esialgne värskus ja põnevus hakkavad mööduma. Nii näiski olevat paslik lõpetada sari pärast seda, kui on nähtud näiteid kõigist Läänemere idakalda maade pühapaikadest, ja mis veelgi olulisem – loodud võrgustik, et tutvuda erinevate uurimisviiside ja -traditsioonidega. Kuid ükski konverents, saati veel seitsmeaastane fookuseeritud sari, ei oleks nauditav ilma osavõtjateta. Siinkohal veel kord suur tänu kõigile osalejatele ja organiseerijatele! Kuid... oleks kahju juba saavutatud tulemust jätta vaid isevoolu teed ujuma. Loodetavasti saab pärast mõningast pausi ja teema kohendamist jätkata kunagiste religioonide materiaalsuse, ajalisuse ja maastikunähtuste üle arutlemist.

Tõnno Jonuks

Jyväskylä seminar rahvausundist, nõidusest ja maagiast

11. ja 12. juunil toimus Jyväskylä Ülikoolis üheteistkümnendat korda iga-aastane Gustav Vasa seminar, mille seekordseks teemaks oli rahvausund, nõidus ja maagia. Seminari huvikeskmes olid usundilised tõekspidamised ning nende mõju inimeste maailmakäsitlusele ja käitumisele läbi aegade. Muuhulgas tõstatati mitmeid huvitavaid metodoloogilisi küsimusi, näiteks: mil määral on võimalik kasutada uuemat folkloorimaterjali järelduste tegemiseks inimeste sajanditetaguse usundilise mõtlemise kohta (Miia Kuha, Emmi Lahti) või mil määral saame arheoloogiliste leidude põhjal teha otsuseid kunagiste maagiauskumuste sisu ja populaarsuse kohta (Sonja Hukantaival). Mitu ettekannet keskendus kuradi- ja deemoniusu väljendustele erinevates Euroopa piirkondades. Raisa Maria Toivo püüdis välja tuua põhjuseid, miks Soome 17. sajandi nõidusesüüdistusi kajastavates kohtudokumentides nii harva kuradit mainitakse. Ka Liv Helene Willumsen vaatles sama perioodi kohtudokumente. Willumsen leidis, et kuigi neis dokumentides kajastuvad sageli Euroopa õpetatud ringkondade demonoloogiaideed, on võimalik neist leida ka Norra folkloorile omaseid motiive ja väljendusi.

Oli ka soospektist lähtuvaid uurimusi, näiteks Sari Katajala-Peltomaa vaatles pühakute kanoniseerimise dokumentide põhjal, milliseid tõendeid kasutati 14. sajandil selleks, et välja selgitada, kas mõne inimese veidrads nägemused on deemonlikku või jumalikkude päritolu; ettekandja tõi ühtlasi välja nendes tekstides väljenduvad soolised erinevused. Jacqueline Van Gent vaatles soospekti emotsioonide väljendamise rahvapärase kaanoni kontekstis. Emotsioonidega oli seotud veel kaks ettekannet. Charlotte-Rose Millar juhtis tähelepanu kuradiga sõlmitud lepingute emotsionaalsele iseloomule, lähtudes 17. sajandi pamfletikirjanduses leiduvatest kirjeldustest. Riikka Miettinen tegi 17. sajandi allikate põhjal järeldusi tollaste suitsiidi sooritanud kristlaste mõtte- maailma kohta. Oli ju ametliku kristliku käsitluse kohaselt enesetapp suur patt, ent alternatiivsed uskumused võimaldasid ka teistsuguseid vaateid.

Kaks ettekannet olid pühendatud suhteliselt vähetuntud pühakute uurimisele. Teuvo Laitila vaatles pühak Paraskevaga seotud uskumuste kujunemislugu. Francesco Piraino ja Laura Zambelli esitasid ülevaate Mamma Schiavona ja Santa Rosaliaga seotud uskumustest ja pidustustest Itaalias.

Paralleelne tänapäevase ja varasema usundilise käitumise vahel tõmbas Reet Hiime, kes vaatles maagiausu elemente tänapäevases toitumisdiskursuses. Tänapäevale keskendus ka Essi Mäkelä, kes tutvustas paroodia ja tõsiusundi piirimal balanseerivat mõttevoolu nimega diskordiaanlus (*discordianism*), mis tõusis esile Ameerikas 1950. aastatel. Outi Pohjanheimo vaatles *reiki*-energiaga tervendajate seletusi oma töö kohta. Matouš Vencálek püüdis rekonstrueerida Tšehhi uuspaganlike rituaalide algupära, jõudes aratundmisele, et sageli puudub nendel rituaalidel nende kasutajate poolt väidetav iidne taust.

Rikastavalt mõjus mitme teadusharu uurijate kohalolek, kuna osalejate seas oli nii folkloriste, ajaloolasi, usuteadlasi kui ka arheolooge. Kombineerides ajaloolisi allikaid folkloorsetega püüdis Sofia Kotilainen 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi alguse nimepanemistavade näitel selgusele jõuda, kuidas mõjutab kirjaoskuse levik inimeste usundilisi vaateid. Ilona Tuomi vaatles 1395. aastast pärinevaid loitsufragmente ja arutles nende

usundilise tähenduse ja kasutusvalade üle, samuti selle üle, kas neid loitse kasutati suusõnaliselt või üleskirjutatult kaasaskantuna.

Seminari korraldas Jyväskylä Ülikooli ajaloo ja etnoloogia osakond ning arvestades ürituse inspireerivat õhkkonda, jääb vaid loota, et väljakujunenud seminaritraditsioon jätkub ka järgnevatel aastatel.

Reet Hiimäe

Rahvusvaheline sümpoosion “Loitsud paberil, loitsud praktikas”

Rahvusvahelise Rahvajuttude Uurimise Seltsi (ISFNR) 16. kongressi (25.–30. juunini Vilniuses) raames toimus ISFNRi töörühma “Loitsud, loitsijad ja loitsimine” (*Committee on Charms, Charmers and Charming*) ning Leedu Kirjanduse ja Folkloori Instituudi ühisüritusena rahvusvaheline sümpoosion “Loitsud paberil, loitsud praktikas”.

ISFNRi töörühm on seadnud oma eesmärgiks koordineerida loitsude uurimist erinevates riikides, töötada välja süsteemseid analüüsimeetodeid ja õhutada loitsutraditsioonide uurimist, samuti lokaalsete ja rahvusvaheliste loitsukataloogide, vastavate teaduslike väljaannete ja andmebaaside loomist. 2007. aastal algatatud töörühma juhtkomitee eesotsas on Jonathan Roper (Suurbritannia/Eesti) ja sellesse kuuluvad Daiva Vaitkevičienė (Leedu), Mare Kõiva (Eesti), Lea T. Olsan (Suurbritannia), Haralampos Passalis (Kreeka), Éva Pócs (Ungari), Emanuela Timotin (Rumeenia) ja Andrei Toporkov (Venemaa). Töörühm avaldab kord aastas ajakirja *Incantatio* (<http://www.folklore.ee/incantatio>).

Regulaarselt (mitte harvem kui kord kahe aasta jooksul) korraldatakse konverentse ja valmistatakse avaldamiseks ette nende materjalid. Konverentsid on toimunud Peciis (2007), Tartus (2008), Ateenas (2009), Bukarestis (2010) ja Moskvas (2011), kaks samateemalist eelkonverentsi korraldati Londonis (2003 ja 2005). Moskvas 2011. aastal toimunud konverentsi “Loitsutekstide struktuurilis-võrdlev vaatlemine” kohta ilmus ülevaade näiteks *AF Online* (2012, 16: 356–369).

Eelnevate konverentside materjalide põhjal on välja antud neli kogumikku: *Charms and Charming in Europe* (2004, toimetaja Jonathan Roper), *Charms, Charmers and Charming: International Research on Verbal Magic* (2009, toimetaja Jonathan Roper), *Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research's (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming. 27–29th October 2011, Moscow* (2011, toimetajad Tatjana Mihhailova, Jonathan Roper, Andrei Toporkov, Dmitri Nikolajev)¹, *The Power of Words: Studies on Charms and Charming in Europe* (2013, toimetajad James Kapaló, Éva Pócs ja William Ryan).

25.–29. juunini Vilniuses korraldatud konverentsil peeti seitsmes sessioonis 25 ettekannet. Esindatud olid Ameerika Ühendriikide, Eesti, Iirimaa, India, Suurbritannia, Itaalia, Jaapani, Horvaatia, Kreeka, Leedu, Läti, Šveitsi, Ungari, Rumeenia ja Venemaa uurimused.

Arvukad ettekanded tutvustasid Euroopa loitsukäsikirjade traditsioone, samuti kirjalike ja suuliste tekstide vastavusi. Rida ettekandjaid puudutas käsikirjade sotsiaalset toimimist ja võimalusi rekonstrueerida nende abil möödaniku rituaalseid praktikaid.

Esimesel sessioonil “Sõnamaagia praktikas” räägiti anglosaksi, iiri ja bulgaaria käsikirjalistest loitsudest. Lea T. Olsan (Cambridge, Suurbritannia) analüüsis juhtumeid, kus keskaegsesse kristlikku loitsukäsikirja oli lisatud Rooma poetide tsitaate. Ilona Tuomi (Cork, Iirimaa) rääkis neljast iiri arstmissõnast, mis on hoiul Šveitsis St. Galleni kloostris. Ciaran Arthur (Canterbury, Suurbritannia) analüüsis Briti raamatukogus säilitatava 11. sajandi anglosaksi loitsu kirjanduslikku võttestikku. Svetlana Tsonkova (Budapest, Ungari) iseloomustas keskaegseid slaavi loitse ja mittekanoonilisi palveid, mis on säilinud käsikirjadena või kirjutatud amulettidele.

Teise seksiooni keskne teema oli loitsude kasutamine tänapäeval. James Kapalo (Cork, Iirimaa) tutvustas gagauusi kultuuri omapärast ilmingut: naistele ilmub unes jumalaema, kes annab ravija võimed ja aitab omandada kirjaoskuse. Yukari Nagayama (Sapporo, Jaapan) jagas oma tähelepanekuid Kamtšatka alutal’ude/alutoride loitsude kasutamistavadeist. Daiva Vaitkevičienė (Vilnius, Leedu) tutvustas aastail 2010–2012 Lääne-Valgevene leedulaste seas läbiviidud uurimistööd, mille eesmärk oli leida rahvameditsiini praktikate kui sotsiaalse fenomeni ja maagiaspetsialistide võrgustiku mõjutajad. Rajketan Singh Chirom (Imphal, India) analüüsis Manipuri osariigi Chupsa Moithemba traditsiooni, juhtides tähelepanu loitsude kasutamisele rituaalses kontekstis.

Kolmanda sessiooni keskmes oli loitsude ja kristluse temaatika. Toms Kęncis (Riia, Läti) pühendas oma ettekande kivil istuva püha Peetruse (“Super petram”) loitsu läti versioonile. Haralampos Passalis (Thessaloniki, Kreeka) jälgis püha Sisinnuse ja demonliku Gilloga seotud motiive hilisbütsantsi ja bütsantsijärgses kreeka traditsioonis. Andrei Toporkov (Moskva, Venemaa) üldistas Johannese evangeeliumi algusosa ja eriti esimese värsi (“Alguses oli sõna”) kasutamise loitsu ja maagilise praktika osana erinevate maade kristlaste näitel.

Neljandas sessioonis käsileti eeskätt maagilisi käsikirju. Emanuela Timotin (Bukarest, Rumeenia) jagas teadmisi rumeenia 17.–19. sajandi loitse sisaldavate käsikirjade kodikoloogilistest joontest ja nende levimisest. Eleonora Cianci (Pescara, Itaalia) analüüsis saksa keskaegsete ja varauusaegsete käsikirjade näitel kolme hea venna loitsu variante. Aigars Lielbārdis (Riia, Läti) tutvustas läti loitsukäsikirjasid ja neile lähedasi taevakirju ja kettkirju.

Viies sessioon oli pühendatud loitsu-uurimisele. Jonathan Roper (Tartu, Eesti) tutvustas kahte suurt Euroopa loitsude arhiivi: Adolf Spameri (1883–1953) poolt Dresdenis rajatud umbkaudu 23 000 kartoteegikaardile kirjutatud tekstide arhiivi kõrval on märkimisväärne Euroopa sõnamaagia uurija Ferdinand Ohrti (1873–1938) rajatud arhiiv, mis on hoiul Kopenhaagenis. Nicholas Wolf (New York, Ameerika Ühendriigid) vaatles aastate 1700–1850 inglise- ja iirikeelseid loitsukäsikirjasid, mis sisaldavad ka meditsiinimaterjale, palveid ja ilmalikku luulet. Saša Babič (Ljubljana, Sloveenia) iseloomustas sloveenia loitsude avaldamis- ja uurimistraditsioone, samuti arstimisloitsude põhitüüpe. Davor Nikolić, Josipa Tomašić (Zagreb, Horvaatia) tutvustasid horvaadi

arhiivide rikkalikku palvelaadsete loitsude kogumit, mille tekstid jagunevad eksortsismi ja apotroopilisteks palveteks.

Kuues sessioon käsitles loitse, deemoneid ja ehmatust. James Kapalo (Cork, Iirimaa) ja Haralampos Passalis (Thessaloniki, Kreeka) võrdlesid kreeka ja gagauusi ehmatamissõnu. Sõnu kasutatakse ootamatu ehmatamise tagajärjel tekkinud haiguste ja traumajärgsete seisundite korral. Judit Zsuzsanna Kis-Halas (Tartu, Eesti) esitas samade sõnade ungari versioonid koos laialdaste võrdlustega kogu maailmast, sh Lõuna-Ameerikast. Larissa Naiditch (Jeruusalemm, Iisrael) analüüsis saksa dialoogloitse ("Begegnungs Segen").

Viimane sessioon vaatles erinevaid loitsutraditsiooniga külgnevaid ilminguid ja sotsiaalseid praktikaid. Emese Ilyefalvi (Budapest, Ungari) uuris obstsöönset sõnakasutust ungari loitsudes. Åsa Ljungström (Uppsala, Rootsi) jälgis suhtumist nelja sajandi jooksul (17.–20. sajandini) perekonna ringis säilitatud loitsukäsikirjadesse. Evgeniya Litvin ja Anna Kozlova (Peterburi, Venemaa) analüüsisid internetis levivaid naistele suunatud kõhnumise ja rindade suurendamise uusloitsusid. Julija Ladygiené (Vilnius, Leedu) vaatles kommunikatsiooniteooria vahendusel maagiaspetsialisti ja patsiendi vahelisi tüüpsituatsioone.

Konverentsi programm ja teesid on avaldatud raamatus *Folk Narrative in the Modern World: Unity and Diversity*. The 16th Congress of the International Society for Folk Narrative Research. June 25–30, 2013. Vilnius, Lithuania. Program and Abstracts. Vilnius, 2013.

Andrei Toporkov
Tõlkinud Mare Kõiva

Kommentaar

¹ Kogumik on kakskeelne ja selle paralleelpealkiri on *Zagovornye teksty v strukturnom i sravnitel'nom osveshchenii. Materialy konferentsii Komissii po verbal'noi magii Mezhdunarodnogo obshchestva po izucheniiu fol'klornykh narrativov*.

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

30. mail lõpetas Akadeemiline Rahvaluule Selts hooaja koosolekuga Eesti Kirjandusmuuseumis. Enne pidulikemat osa, folkloristika preemia kätteandmist, kuulati eelmise preemia laureaadi Madis Arukase ettekannet “Tähelepanekuid inimkehast traditsioonilises kultuuris”.

2011. aastal asutas Akadeemiline Rahvaluule Selts (ARS) koostöös Eesti Kultuurkapitaliga eesti folkloristika aastapreemia, et tunnustada kõrgel professionaalsel tasemel teaduslikku või/ja teadustulemusi populariseerivat tööd folkloristikas, meie rahvuskultuuri ühes keskses valdkonnas. Preemia määramisel arvestatakse ühe kalendriaasta vältel ilmunud publikatsioone ja muud teadustegevust. Kaalutakse töö taset; teema ja tulemuste olulisust ja uudsust (nt unarusse jäänud või varem uurimata olulise valdkonna või piirkonna käsitlemist, uute meetodite kasutamist); olulisust eesti rahvuskultuurile ja folkloristikale. Preemia antakse välja Eesti Kultuurkapitali toel. Seekordne laureaat valiti kuue nominendi hulgast, kelleks olid Reet Hiimäe, Marju Kõivupuu, Liisi Laineste, Janika Oras, Jonathan Roper ja Piret Voolaid. Kõrge tunnustuse pälvis Janika Oras (Eesti Rahvaluule Arhiiv) väljaande *Vana kannel X. Paide ja Anna regilaulud* muusika-osa koostamise, kogumiku *Eesti parmupill* toimetamise, ilmunud teadusartiklite ning silmapaistva organiseerimis- ja populariseerimistööst 2012. aastal.

Piduliku osa lõpetuseks esitleti uusi raamatuid: Ingrid Rüütli *Naised Kihnu kultuuris* (Sator 11, EKM Teaduskirjastus 2013); Reet Hiimäe *Ended ja ennustamised eesti rahvausundis* (Pegasus 2013); Liisi Laineste *Estonia and Poland. Creativity and tradition in cultural communication* 1. ja 2. osa (ELM Scholarly Press 2012, 2013).

Järgnes aruande-valimiskoosolek, kus kinnitati ARSi juhatuse 2012. aasta tegevus- ja finantsaruanne ning valiti järgneva kaheks aastaks uus juhatus (Andreas Kalkun, Katre Kikas, Merili Metsvahi, Pihla Siim ja Ell Vahtramäe).

Ell Vahtramäe

Eesti Rahvaluule Arhiivis

4. aprillist 3. maini viibis Anu Korb välitöödel Vene Föderatsioonis Krasnojarski krai Minussinski piirkonna eestlaste juures. **7. ja 28. aprillil** kohtus Anu Korb Krasnojarski krai Teadusraamatukogus Krasnojarski Eesti Seltsi liikmetega, aitas läbi viia seltsi eesti keele tunde, tutvustas Siberi eestlaste uurimisprojekte ning ilmunud väljaandeid.

8. aprillil esines Mall Hiimäe Iisakul kodu-uurijate konverentsil “Kogukond ja kohaidentiteet” ettekandega “Metsamaastik ja kohanimeloomed”. Ühtlasi esitleti Iisaku Muuseumi toimetisi, milles ilmus samal teemal Mall Hiimäe artikkel.

Satori sarjas ilmus Ingrid Rüütli väljaanne *Naised Kihnu kultuuris* (Sator nr 11, EKM Teaduskirjastus 2013). Raamatut esitleti **20. aprillil** Tartus põlisrahvaste maakultuu-

riseminaril, **18. mail** Kihnus muuseumiööl ning **30. mail** Akadeemilise Rahvaluule Seltsi koosolekul Tartus.

24. ja 25. aprillil korraldasid Eesti Rahva Muuseum ja Eesti Rahvaluule Arhiiv järjekordse noorte etnoloogide ja folkloristide konverentsi “Noorte hääled”. Osalesid noored uurijad Tartu Ülikoolist, Tallinna Ülikoolist, Eesti Kunstiakadeemiast, Bulgaaria Teaduste Akadeemiast, Eesti Rahva Muuseumist, Eesti Maanteemuuseumist, Kadriina Keskkoolist ja Tartu Descartes'i Lütseumist. Korraldajad Piret Koosa, Andreas Kalkun ja Jaanika Hunt; ettekandega esines ERA töötajatest Annika Kupits. Ettekannetes käsitleti väga erinevaid probleeme ja valdkondi (täpsemalt <http://www.folklore.ee/era/nt/>). Konverentsi raames esitleti artiklikogumikku *Rabatuluke. Pro Folkloristica XVII* (toimetaja Jaanika Hunt).

30. aprillil esines Mall Hiimäe ettekandega “Puutepunkte ERMi ja ERA töö!” ERMi Sõprade Seltsi pidulikul koosolekul ning ta valiti ERMi Sõprade Seltsi auliikmeks.

18. mail osales Eesti Kirjandusmuuseum ERA eestvõttel (koordineeris Moon Meier) oma programmiga muuseumiööl “Öös on inimesi”. Muuseumiöö raames sai kuulata koorikontserti ja lõõtsamängu muuseumi ees, osaleda kirjandusmuuseumit tutvustavas mängus ning laulda regilaule (eestlauljad Helen Kõmmus ja Taive Särg). Maja ajalugu tutvustas Lilla Daam. Mari-Ann Remmel avas ERA trepigaleriis maalinäituse “Nägude mälu”.

22. mail pidas Janika Oras Helsingis Helsingi ülikooli ja SKS-i korraldatud kollokviumil “Register II: Emergence, Change and Obsolescence” ettekande “Verbal Dueling in Estonian Weddings: Intermediated and Immediate Experiences”. Kollokvium kestis 22.–24. maini.

23. mail kõneles Mall Hiimäe Pärnurnes kultuuripärandi aasta seminaril teemal “Pühad puud rahvapärimuses”.

27. maist 7. juunini toimusid kohapärimuse töörühma välitööd Kihelkonna kihelkonnas. Usundilist ja kohapärimust koguti ning maastikke ja inimesi jäädvustati peamiselt Vilsandi rahvuspargi alal ja selle piiril asuvates külates. Välitöödel osalesid Jüri Metssalu, Mari-Ann Remmel, Pille Vahtmäe ja Valdo Valper.

6. juunil esines Mall Hiimäe Eesti Looduskaitse Seltsi Tartu osakonna teemapäeval ettekandega “Rahvaökoloogia ja pärandkultuur”.

7. juunil osales Mall Hiimäe Lääne-Virumaa lasteaiatöötajate seminaril Haljasal ettekandega “Lastemängud kui pärandkultuuri osa”.

7. juunil määrati Kristjan Toropi Fondi (Eesti Rahvuskultuuri Fondi allfond) toimkonna koosolekul rahvatantsu ja lõbustustega seotud ainese kogumise eest Kristjan Toropi preemia Eesti Rahvatantsu ja Rahvamuusika Seltsile ning Ingrid Rüütli. Rahvatantsu ja Rahvamuusika Selts pälvis preemia projekti “Teatetants” käigus kogutud mitmekülgse rahvatantsualase materjali eest ning Ingrid Rüütli tunnustati pikaajalise ning järjepideva Kihnu ja muu Eesti tantsupärimuse jäädvustamise eest. Kristjan Toropi preemiaga toetatakse rahvatantsuga seotud rahvaluuleainestiku kogumist, preemia antakse välja igal folkloorifestivali Baltica toimumise aastal.

15. juunil pidas Anu Korb Tallinnas, Eesti Loodusmuuseumis ettekande “Lilled Eesti rahvausundis”.

25.–30. juunini toimus Vilniuses ISFNRI 16. kongress “Folk Narrative in the Modern World: Unity and Diversity”, kus esinesid Risto Järv (The Use of Fairy Tales in Advertising), Anu Korb (About Us and the Others: Russian Estonians’ Identity-Stories) ja Astrid Tuisk (Specifics of the Lithuanian School Anthems).

Moon Meier

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas

5. ja 6. aprillil esinesid Tartus Haridus- ja Teadusministeeriumis Eesti Emakeeleõpetajate Seltsi kevadpäevadel “Õigekiri ja õige kiri” Marin Laak ja Piret Voolaid ettekandega “Muuseumilt koolile”, Piret Voolaid rääkis sealjuures folklooriserveris <http://www.folklore.ee> leiduvatest väljaannetest ja andmebaasidest. (<http://www.eeselts.edu.ee/>)

18. aprillil toimus Mariboris (Maribori Ülikoolis) ja **19. aprillil** Ljubljanas (Sloveenia Etnoloogia Instituudis) vanasõnade ja fraseoloogia alane konverents “Two heads are better than one: Phraseology and Paremiology in Dictionaries and in Everyday Use”. Anneli Baran esines ettekandega “Phraseological expressions and semantic fixedness” ja Piret Voolaid ettekandega “How to collect and (re)present newer paremiological forms? Academic online database of paremic graffiti”.

26. aprillil esinesid kirjandusmuuseumis Eesti-Bulgaaria ühisseminaril “Interpreting the Self and Society” Mila Maeva (Turkish Community in Bulgaria), Reet Hiimäe (What is the name of this mystical ghost? Talking about nightmare experiences in internet discussion forums), Svetoslava Toncheva (New Religious Movements – National and Transnational Aspects), Liisi Laineste (Propaganda posters), Ekaterina Anastasova (lokaalsest identiteedist Eestis ja Bulgaarias) ja Mare Kõiva (The Construction of Alternativity 2). (<http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2013/>)

9. ja 10. mail osalesid Diana Kahre ja Asta Niinemets kirjandusfestivali Prima Vista raamatumüügil.

10. mail osales Renata Sõukand teetaimede konkursi komisjoni töös (Eesti Põllumajandusmuuseum).

12. mail Vikerraadio eetris olnud “Keelesaates” kõneles Piret Voolaid lastepärimusest, vanematest ja uuematest liisklugemistest ja lastesalmidest.

14.–19. maini osalesid Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov Gazimağusas (Famagusta, Põhja-Küpros) saarte dünaamika konverentsil. Mare Kõiva tegi ettekande “Island Sagas: Sea and Fate”, Andres Kuperjanov “Village Chronicles: Humorous Oral History?”.

15. mail esines Tõnno Jonuks Peterburis konverentsil “Holy Places around the Baltic Sea” ettekandega “Why do we call a place holy? A critical approach to the research of Estonian holy places”.

17. mail tutvustasid Renata Sõukand ja Raivo Kalle taimede lummuse päeval elus teaduse telgis taimi ja nende kasutamist.

18. mail pidas Raivo Kalle Eesti Põllumajandusmuuseumi taimede lummuse ööl ettekande “Eesti looduslikud toidutaimed” ja Renata Sõukand korraldas samas teetaimede degusteerimist.

18. mail toimunud rahvusvahelisel muuseumiööl osalesid Piret Voolaid ja Mare Kalda elamusmängu ülesannete ettevalmistamises.

25. mail pidas Tõnno Jonuks Kukrusel Muinsuskaitseameti õppepäeval ettekande “Ida-Virumaa viimaste aastate arheoloogiliste välitööde põhjal”.

6. juulil pidas Tõnno Jonuks Avinurmes pärandirallil ettekande “Kukruse kalmistu ja Virumaa noorem rauaaeg”.

11. ja 12. juunil osales Reet Hiimäe Jyväskylä Ülikoolis 11. Gustav Vasa seminaril, mille teemaks oli rahvausund, nõidus ja maagia. Reet Hiimäe ettekanne käsitles maagiasu elemente tänapäevases toitumisdiskursuses.

15. juunil juhendas Raivo Kalle Vapramäe-Vellavere-Vitipalu sihtasuse korraldatud toidutaimede tundmise ja mekkimise retke metsas.

25.–30. juunini Vilniuses ISFNri 16. kongressil “Folk Narrative in the Modern World: Unity and Diversity” esinesid Piret Voolaid (On Narrative Aspects of the Facebook Chain-Postings), Mare Kõiva (Revisiting Belief Narratives about Water Dwellers as Mythological Beings), Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov (Giant Lore and Further Thoughts on Transmedial Narratives), Eda Kalmre (Truth and Ethics in Memories about the Post-War Tartu: Tracing a Cannibalistic Rumour), Reet Hiimäe (Talking about Nightmare Experiences in Internet Discussion Forums) ja Mare Kalda (Unknown Treasure Hunters on the Move: Following Traditional Explanations in Estonian Treasure Legends). Osaleti ISFNri töörühmade koosolekutel ja seltsi üldkogul.

28. juunist 3. juulini osalesid Renata Sõukand ja Raivo Kalle majandusbotanika ühingu (Society for Economic Botany, SEB) aastakonverentsil ettekannetega “Where does the border lie: locally grown plants used for making tea for recreation and/or healing, 1970s–1990s Estonia” ja “Wild plants eaten in childhood: retrospective of 1970s–1990s Estonia”. Renata Sõukand osales ühingu nõukogu töös ning juhtis SEB Euroopa raku-kese kohtumist. Renata Sõukandi osavõttu toetas osaliselt Eesti Kultuurkapital, Raivo Kallet toetas Euroopa Liidu Euroopa Sotsiaalfond programm DoRa raames, mida viib ellu Sihtasutus Archimedes.

30. juunist 4. juulini Tartus SIEFi (International Society for Ethnology and Folklore) 11. kongressil esinesid Anneli Baran (Political rhetorics and publicity in the digital age), Katre Kikas (The letters of Helene Maasen-Varik: mingling the personal and public in the letters of a folklore collector), Mare Kalda (Exploring world(s) through geocaching), Eda Kalmre (The concept of love in girls’ blogs in self-written lovestories), Mare Kõiva (Calendar feasts in Estonia: the politics of adoption and reinstatement 2), Liisi Laineste (Intolerable others: Estonian ethnic caricatures after the Second World War). Vaatmike

seksioonis oli väljas Liisa Vesiku ja Andres Kuperjanovi ettekanne “Belief narratives about trees”.

8.–24. juulini osalesid Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov Eesti TA ja Bulgaaria TA bilateraalse projekti “Sacral Space – Holy Places and Local Traditions (Bulgaria and Estonia)” raames välitöödel, projekti koosolekutel, toimetasid projekti väljundeid, tegid uurimistööd Bulgaaria arhiivides.

20. ja 21. juulil võtsid Renata Sõukand ja Raivo Kalle osa EMÜ teaduse populariseerimise ühingu “Elus Teadus” koosseisus Tartu hansapäevade teaduslinnas. Teemaks “Taimed meie meeltes”.

27. juulil tutvustas Reet Hiiemäe XXI Viljandi pärimusmuusika festivali raamatu-esitlusel oma raamatuid *Kaitsemaagia eesti rahvausundis* ning *Ended ja ennustamised eesti rahvausundis*.

1. augustil pidas Renata Sõukand Võrus Kreutzwaldi päevade raames ettekande “Kreutzwaldi ravimtaimesoovitused ja nende vastuvõtt talurahva hulgas” ja korraldas teede degusteerimist.

Teisipäevaseminarid

27. märtsil arutleti seminaril osakonna arengukava üle.

7. mail oli kõne all Jüri Alliku artikkel “Hea teadlase retseptiraamat” (*Akadeemia* 4, lk 624–641).

4. juunil keskenduti Renate Sõukandi eestvedamisel kirjanduse otsimise ja haldamise ning oma teadustööde levitamise meetodikale.

Asta Niinemets

Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

9. aprillil pidas külalisdoktorant Alevtina Solovyova loengu “An Experience of Folkloristic Field Work in Contemporary Mongolia (Russian-Mongolian Expeditions 2006–2012 of the Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies, RSUH)”.

23. aprillil pidas Islandi Ülikooli dotsent Katrin Anna Lund loengu “Just like Magic: Activating Landscape of Witchcraft and Sorcery in Rural Tourism, Iceland” (Just nagu maagia: Nõidus maastiku aktiveerijana Islandi maaturismis).

13. mail pidas prof Eli Yassif (Tel Avivi ülikool, Iisrael) loengu “The Historical Legend: How Can Folklore Contribute to the Study of History?”.

3. juunil pidas DoRa programmi külalisdoktorant Margaret Lyngdoh loengu “Singing the Pathways of the Dead: Chomangkan and the Rhetorics of Dying among the Karbi in North Eastern India”. Loengut täiendas etnograafiline film “Chomangkan: Death Ritual of the Karbi Community”.

7. juunil pidas prof Mihály Hoppál (Ungari TA Etnoloogiainstituut) loengu “Reflections of fieldwork: theories and methods”.

20. juunil sai kuulata kahte loengut Tiibeti usundilisest pärimusest, mis jääb väljapoole budistlikku traditsiooni või selle äärealadele. Prof Giacomella Orofino käsitles Tiibeti šamanistlikust muinasusundist lähtuvat böni, selle ajalugu, mütoloogiat ja õpetusi. Valentina Punzi välitöödel põhinev loeng oli Ida-Tiibeti rahvausundist, milles tähtsal kohal on mäejumalate austamine.

1.–4. juulini korraldas Tartu ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituut koostöös Eesti Kirjandusmuuseumi, Eesti Rahva Muuseumi, Kultuuriteooria Tippkeskuse, Tallinna ülikooli ning Tartu Nefa rühmaga Tartus etnoloogide ja folkloristide maailmaorganisatsiooni SIEF-i (Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore) 11. rahvusvaheline kongressi, mis tõi linna ligi 430 esinejat 41 riigist. Kongress keskendus ringlusele, sh kultuurivormide ringlusele ning kultuuriliste praktikate ja uskumuste ringlust kujundavatele poliitilistele ja majanduslikele teguritele. Nelja päeva jooksul oli kavas 63 teemaatilist paneeli teaduslike ettekannetega, mitmed töötoad ja raamatuesitlused, etnograafiliste filmide programm ning uuema erialakirjanduse näitusmüük. Tartu ülikooli aulas peeti seitse plenaarloengut, esinesed Tine Damsholt (Kopenhaageni ülikool), Michael Herzfeld (Harvardi ülikool), Robert G. Howard (Wisconsini ülikool), Kristin Kuutma (Tartu ülikool), Joep Leerssen (Amsterdami ülikool), Alessandro Portelli (Sapienza ülikool Roomas) ja Greg Urban (Pennsylvania ülikool).

Kongressi korraldamist toetasid Tartu ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituut, filosoofiateaduskonna dekanaat, Euroopa Liit Euroopa regionaalarengu fondi kaudu (Kultuuriteooria Tippkeskus, CECT), Meertensi instituut (Amsterdam), Kuninglik Gustav Adolfi akadeemia, Eesti Kultuurkapital ja Ameerika Ühendriikide suursaatkond Eestis (vt <http://www.siefhome.org/congresses/sief2013/index.shtml>).

Kaitstud doktoritöö

Jinseok Seo (6.06.2013) *The Role of Shamanism in Korean Society in its Inter- and Intra-Cultural Contacts*. Juhendaja Ülo Valk; oponendid Mihaly Hoppal (Ungari TA Etnoloogiainstituut) ja Aado Lintrop (Eesti rahvaluule arhiiv).

Kaitstud magistritöö

Kaisa Kulasalu (31.05.2013) *Ropp ja riigivastane: rahvaluulekogude tsenseerimisest Eesti hilisstalinismi perioodil*. Juhendaja Ergo-Hart Västrik, oponent Katre Kikas.

Kaitstud bakalaureusetööd

Signe Halikas (4.06.2013) *Jooksva ravi Eesti rahvameditsiinis*. Juhendaja Merili Metsvahi, oponent Katre Koppel.

Triinu Klaus (4.06.2013) *Pihlapuuga seotud tähendused eesti mõistatustes. Võrdlus Veikko Anttose püha kontseptsiooniga*. Juhendaja Madis Arukask, oponent Reet Hiemäe.

Liis-Marii Roosnupp (4.06.2013) *Kurat ja põrgu imemuinasjuttudes*. Juhendaja Risto Järv, oponent Merili Metsvahi.

Kristo Siig (4.06.2013) *Suure härja müüt läänemeresoome rahvaste traditsioonis ja selle ajalooline taust*. Juhendajad Ergo-Hart Västrik ja Tõnnu Jonuks; oponent Tiiu Jaago.

NEWS IN BRIEF

President's folklore award and the year 2012 at the Estonian

Folklore Archives

The overview by Astrid Tuisk is available in English in Vol. 54 in *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, at <http://www.folklore.ee/folklore/vol54/news.pdf>.

The seven-year conference series about holy places had a worthy ending in St. Petersburg

Tõnno Jonuks presents an overview of the seven-year conference series "Holy Places around the Baltic Sea".

Jyväskylä seminar on popular religion, witchcraft and magic

On June 11 and 12, 2013, the 11th annual Gustav Vasa seminar, dedicated to popular religion, witchcraft and magic, took place at Jyväskylä University. An overview is given by Reet Hiimäe.

International symposium "Verbal Charms on Paper and in Practice"

Andrey Toporkov provides an overview of the 16th congress of the International Society for Folk Narrative Research (ISFNR) in Vilnius, on June 25–30, 2013, and the international symposium of the ISFNR working group, Committee on Charms, Charmers and Charming, under the heading *Verbal Charms on Paper and in Practice*.

Calendar

A brief summary of the events of Estonian folklorists from April to August 2013.

Maski jõud

Arūnas Vaicekauskas (toim) 2013. *The Power of the Mask. The Ritual Year 5.* Kaunas: Vytautas Magnus University, 150 lk.

SIEFi rituaalse aasta töörühma kogumike kaudu saab uni-kaalse ülevaate rituaalse aasta sõlmpunktidest ja seda mitte üksnes teooria, vaid ka põhjalike juhtumianalüüside vahendusel. Käsitlused tõukuvad erinevatelt metodoloogilistelt alustelt ja erialadelt (ajalugu, antropoloogia, folkloristika, etnoloogia, usundi-uurimine, etnomusikoloogia). Sarja kogumikel on sügav ajamõõde: kunagi eksisteerinud pühad ja tähistamisviisid, keskaegsed tavad on kõrvuti hilismineviku ja modernse ühiskonna pühadega, nagu näiteks uute kodanike vastuvõtt, riigi päeva tähistamine jpm. Vaadeldakse institutsionaalseid uusrituaale, alternatiivsete usuliikumiste ennistatud ja konstrueeritud tähtpäevasid ning inimeste keskseid sündmusi saatvaid kombeid. Sarja artiklid moodustavad iselaadse temaatiliselt koherentse kogumi.

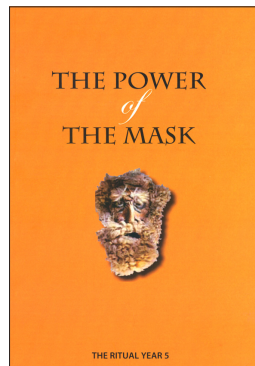
Erandiks pole ka äsja Kaunases ilmunud kogumik. Enamik kaastöödest laiendab seniseid teadmisi maskeerimise ja maskide ajaloo ning kombestiku väljendusviiside kohta Euroopa traditsioonides. Õigupoolest haakuvad uurimused SIEFi rituaalse aasta töörühma artiklisarja varasemate käsitlustega, laiendades ühtaegu just mitmes Euroopa riigis viimase kümnendi jooksul ilmunud maskeerimistavandi vaatlusi (nt Fikfak, Gunnell, Raicane), lisades uute regioonide kirjeldusi.

Maski jõudu koondatud uurimused sedastavad kombestiku unifitseerumise ja sarnaste tendentside levimise väga laial alal. Kogu tavand on muutumises: ka maskid ja maskeerimine muutub ajastust ajastusse, sellesse sulatatakse uusi maske ja kostüüme, teisenevad ja unifitseerivad pühitsemisviisid, samas on säilinud vanu tavasid. Heaks näiteks on Arūnas Vaicekauskase Baltimaade modernsete maskeerimistavade käsitlus. Maskeerimist iseloomustab ta kui suure variaablusega kommet, mis pole enam seotud endiste kalendripühadega, nende asemel on tänapäeval kas avalikud karnevalid, suletud karnevalipeod või isiklikud maskeerimised. Unifitseeritud tegelaskujude eeskujuks on filmid, kirjandus, muinasjutud jmt. Samas on säilinud Leedu traditsioonile tunnuslikud külamaskid.

John Helslooti artikkel on kirjutatud 2008. aastal aset leidnud suurema avaliku diskussiooni laines ja käsitleb Musta Peetrit, jõuluvana kaaslast Hollandis. Must Peeter on rahvatraditsioonis armastatud ja tuntud tegelane. Maskil puudub negatiivne tähendus, ehkki ta on kergesti identifitseeritav rassistliku stereotüübina, nagu on mõned hollandlased ja eriti välismaalased toonitanud. Missuguse seisukoha peab võtma etnoloog, kes tahab kaitsta kultuuripärandit, eriti kui negatiivne stereotüüp puudub, on J. Helslooti küsimus.

Eri piirkondade maskeerimistavandit avatakse laiema filosoofilise vaatenurga kaudu.

Aida Rancane käsitleb maskeerimist kui sümbolse käitumise vormi, mis võimaldab ülemineku põhiväärtuste juurde. Transformatsioon müütiliseks tegelaseks ja arhetüüpsete tegevuste kordamine loovad võimaluse ürgse aja uuenemiseks. Tatjana



Minnijahmetova tutvustab udmurdi traditsioonilisi maskeerimisi ja maske, mis jagunevad zoo- ja antropomorfseteks. Puudutatakse haruldasi maskeerimistavasid (vanad naised rõivastuvad meesteks ja imiteerivad neid), nende mütoloogilist ning sotsiaalset tausta. Božena Gierek tutvustab poola palmipuude püha maskeerimist *pucheroki*. Täna 4–15aastaste poiste maskeerimise alus pärineb 16. sajandi üliõpilaskommetest. Uutest maskeerimistavadeist räägib Marlene Hugoson Star Treki fänne ning Ekaterina Anastasova läti sünnipäevapeol pioneerideks maskeerimist ja selle tagamaid käsitledes. Žilvytis Šaknys tutvustab Kirde-Poola ja Lõuna-Leedu kombestiku muutusi nõukogude perioodil ja selle järel.

Maskid pole siiski ainus kogumiku teema. Igas sarja köites leidub töörühma presidendi Emily Lyle'i teoreetiline käsitlus rituaalse aasta üldteoreetilistest probleemidest. Seekordne puudutab suve/talve ning kahanemise/kasvamise üleminekuid aastatsükli ja elutsükli raames.

Veel käsitletakse mitmeid hiljuti Euroopa kultuuriruumis kanda kinnitanud tähistamisviise nagu ameerikalik titesünni eelpidu (Carola Ekrem), samasooliste pulmapidu koos juurdekuuluva sümbolikaga (Emilia Karjula). Irina Sedakova vaatleb muutusi armastuse ja pulmadega seotud vene tavandis, Rasa Račiūnaitė puudutab leedu pulmakombestiku läänestumist.

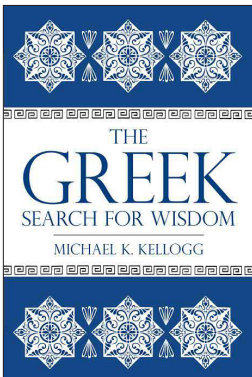
Koolilõpupidu on aegade jooksul olnud pidulik sündmus, mis lõpetab pika hariduse omandamise. Lapsest täiskasvanuks sirgunud noortele on see staatuse oluline tõus, ametlik üleminek täiskasvanute maailma, üleminekuriitus. Bulgaaria lõpuballist kui viimase 50 aasta jooksul hoogustunud nähtusest kirjutab Lina Maksimova Gergova.

Rituaalse aasta kogumikest ei puudu kunagi ka (uus)paganluse käsitlused. Kamila Velkoborska seekordne kaastöö tutvustab slaavi paganluse tšehhi eriharu.

Maski jõu õpetlaslähenemised muudavad meie sotsiaalse elu dimensioonid võrreldavaks ja mõistetavaks.

Mare Kõiva

Raamat muistsest Kreekast



Michael K. Kellogg. *The Greek Search for Wisdom*. New York: Prometheus Books. 2012. 341 lk.

Robert A. Heinleini jutustuses “Enese ees ja järel” (Heinlein 1976) toimuvad lukus ukse taga filosoofilist väitekirja kirjutava peategelase Bob Wilsoniga eriskummalised sündmused, mille tulemusel ta reisib 30 000 aastat tulevikku. Wilson leiab end hiiglaslikust paleest, mille üks osa on sobilik inimesile, teist osa kirjeldab ta aga järgmiselt: “Suured saalid olid nii ruumikad, et võinuksid mahutada korraga kümme tuhat inimest, kui ainult oleks olnud põrandaid, millel seista. Põrandaid selle sõna tavalises mõttes – tasaste või enam-vähem

tasaste pindadena – enamasti ei olnudki. [...] Ta roomas ettevaatlikult edasi ja vaatas üle serva. Käigu suue avanes kõrgel justkui mingi kaevuse sein. Allpool sein taandus, nii et ei olnud isegi vertikaalset pinda, mida silm võinuks jälgida. Kaugel all kaardus sein tagasi ja kohtus vastasseinaga, kuid mitte korralikult põranda kaudu, vaid otse teravnurga all” (Heinlein 1976: 132–133). Selles kauges tulevikus kohtus Wilson ka palees kaunis algelist elu elavate inimestega, kellelt kuulis, et palee ehitajaiks olid “kõrged olendid”, teadmata päritolu ja saatusega Maad külastanud tsivilisatsioon.

Kuulsas kreeka müüdis elab Kreeta saarel labürindis härjapäine koletis Minotaurus¹, kelle tapab Ateena kangelane Theseus Ariadne ja lõngakera abiga (Graves 2010: 443–447).² Labürindimüüdi ajalooliseks aluseks võib olla Knossose palee keeruline saalide ja koridoride rägastik, kus ekslesid Ateena rüüstajad, samuti asus palee ees labürindimustriga tantsupõrand (Graves 2010: 454–455). Labürindi nimetus on arvatavasti tuletatud rituaalse kaksikkirve *labrysi* nimest, mis pole kreeka ega isegi ehk indo-euroopa päritolu (Frisk 1991: 67). Knossose palee pärineb Kreeta-Mükeene ajajärgust (3. ja 2. aastatuhat eKr), mille esimesel poolel domineeris minoiine mitteindo-euroopa kultuur. Mükeene ajastu lõpus, 12. sajandil, leidis oletatavalt aset aga legendaarne Trooja sõda. Niisiis toetus vana-kreeka kultuur võõra kultuuri varemeile, ammutades sealt oma müütide ainest. Samuti toetub renessanss, mille pärijad me oleme, nii otsest kui ka piltlikult antiigi varemeile. Füüsilise pärandi näiteks võib tuua Rooma Colosseumi, mida kasutati muu hulgas kivimurruna, leidmata pärast antiikaja lõppu sellele tervikuna ühtki sobivat rakendust. Tuleb silmas pidada, et antiigi puhul, mida armastatakse pidada euroopa kultuuri hälliks, on tegu ka võõra kodustamisega, mis ei õnnestu kunagi täielikult. Õhtumaine kultuur tõlgib antiiki üha uuesti oma kaasaega, nii tekste kui ka kultuuri laiemalt. Alustades renessansist võib näiteks tuua humanistid, lähiminevikust aga ka Michel Foucault’ ja Jacques Derrida, kes on menüüad veel praegugi, 21. sajandil.

Niisiis on teisest kultuurist rääkimiseks lihtsustatult kaks võimalust: kas otsida sarnasusi ja tõlgendada võõrast oma vaatevinklist või näidata erinevusi ja üritada neid nii palju mõista, kui võimalik. Ülaloodud R. A. Heinleini tsitaat kirjeldab kohtumist võõra ja raskestimõistetavaga.³ Michael K. Kelloggi populaarteaduslik raamat *The Greek Search for Wisdom* tegeleb seevastu vana-kreeka kultuuri kodustamisega. Teos käsitleb ülevaatlikult ajalises järjestuses järgmisi kreeka autoreid ja nende peamisi teoseid: Homeros, Hesiodos, Aischylos, Sophokles, Euripides, Herodotos, Thukydides, Aristophanes, Platon ja Aristoteles. Sellest loetelust nähtub, et keskendutakse Vana-Kreeka klassikalisele ajajärgule (5. ja 4. sajand eKr). Ainsana kuuluvad klassikalisele perioodile eelnenud arhailisse ajastusse (umbes 800–500 eKr) eepikud Homeros ja Hesiodos. Samuti on autorite valik geograafiliselt üsna piiratud: peale Homeroose ja Hesiodose ei pärine Ateenast ainult ajaloolane Herodotos,⁴ kuid temagi külastas seda linna sageli ning sõbrustas Periklese (vt lk 189–191) ja Sophoklesega (lk 99–126), kes esindasid klassikalise Ateena vaimu. Ühelt poolt on muidugi tegu teatud mõttes vana-kreeka kultuuri kõrgajaga, Kellogg võrdleb toona Kreekas aset leidnud loomingulist puhangut 16. sajandiga Lääne-Euroopas, mil elasid Leonardo, Michelangelo, Raphael, Montaigne, Cervantes ja Shakespeare (lk 101). Teisalt saab autorite valikut põhjendada hilisema kultuuri vaatenurgast. Klassikaline Ateena esindab väärtusi, mida õhtumaad on alates renessansist idealiseerinud. Homerooset ja Hesiodosest ei saa aga kuidagi mööda, sest neile toetus kogu vana-kreeka kultuur. Homeroost tundmata ei saaks mõtes-

tada ka klassikalise ajastu pärandit. Kellogg esindab puhtakujuliselt traditsiooni ning taasesitab müüti, millele rajati euroopa identiteet. Ta ei küsi oma teoses, mil määral võidi renessansiajal ja hiljem kanda kaasaegseid ideaale üle antiigile, kus mõned ehk sellisel kujul üldse ei esinenud. Niisiis ei räägi Kellogg erinevast ja võrast, vaid tegeleb aeg-ajalt üsna julge kodustamisega. Näiteks leiab ta leheküljel 57, et Hesiodose teose *Teogoonia* algus, kus kirjeldatakse maailma tekkimist kaosest, on teatud mõttes kui muistne variant Steven Weinbergi raamatust *Esimesed kolm minutit* (eesti keeles Weinberg 1988). Euripidese tragöödiad *Elektra* ja *Orestes* algavad aga Kelloggi sõnul Aischylose maailmas, lõppevad aga “Pulp Fictioni” omas (lk 129). Kellogg räägib siin muidugi allusioonidest ega samasta Hesiodose kosmogooniat moodsa füüsikateooriaga ega Euripidese tragöödiad Hollywoodi kultusfilmiga, nii et selliseid võrdlusi ei saa lugeda valeks, ent nad edastavad sõnumit, mille järgi me oleme antiigi otsesed pärijad ja kultuurilistest erinevustest ning meid antiigist lahutavast 2500 aastast on võimalik üsna hõlpsalt üle hüpata.⁵

Pisut võib kritiseerida raamatu koostamispõhimõtteid. Michael K. Kellogg ütleb teose sissejuhatuses, et kümne silmapaistvaima autori valimine polnud raske, sest lüüriliste poetide ja eelsokraatikute pärand on liiga fragmentaarne, oodikirjanik Pindarose looming suunatud peenele maitsele⁶ ja Xenophoni kirjutised jäävad teistele lihtsalt alla.⁷ Kaks viimast põhjendust on selgelt hinnangulised. Mis puutub lüüriliste poetide teoste fragmentaarsesse säilimisse, siis ei saa sellest hoolimata alahinnata nende mõju kreeka mõttele, mis näib olevat Kelloggi raamatu põhiteema. Lisaks sellele ei mainita pikemalt eelegikute⁸ ega jambograafide⁹ teoseid. Samuti on välja jäänud klassikalisele ajastule järgnenud hellenistlikud¹⁰ kirjanikud, sest neid olevat kohane käsitleda ainult koos rooma autoritega.¹¹ Üldse ei tehta juttu keisririigaegseist (alates 1. sajandist eKr) kreeka kirjanikest, näiteks ei leidu Plotinose nime raamatu taga olevast registrist (lk 329–341), kuigi ta toetus klassikalisele kultuurile ja on jätnud sügava jälje hilisemasse kristlikku traditsiooni.

Kui lüürikute, eelsokraatikute, hellenistlike ja keisririigiaegsete autorite puudumist on võimalik teatud määral põhjendada keskendumisega klassikalisele ajajärgule, kreeka kultuuri “tipule”, siis jääb ikkagi selgusetuks, miks on ainult möödaminnes viidatud kreeka retoorikale, mis oli klassikalise demokraatliku Ateena üks olemuslikke elemente. Kõnemees Demosthenest puudutatakse üsna põgusalt peatükkides ajalookirjanik Thukydidest ning komöödiaautor Aristophanesest, samas Demosthenese kaasaegse rivaali Aischinose nime Kelloggi raamatust ei leia. Võiks meenutada, et Demosthenese kõnesid Ateena iseseisvust ohustanud Makedoonia kuninga Philippos II vastu peab seesama traditsioon, mida Kellogg esindab, poliitilise kõne tippsaavutuseks. Sellest annab tunnistust kas või ründavate poliitiliste kõnede üldnimetuseks saanud termin filipikad.

Edasi tuleb märkida, et M. K. Kelloggi teos *The Greek Search for Wisdom* on pigem populaarteaduslik. Autor ei ürita enamasti öelda midagi uut, vaid jutustada kaasahaaravalt ühe ajastu kultuurilugu ja tuua paralleele tänapäevaga. Sellest annavad tunnistust ka tekstis esinevad üsna harvad viited sekundaarkirjandusele. Seejuures tsiteeritakse sageli traditsioonilisi ja põhjapanevaid vanu käsitlusi nagu Erich Auerbachi *Mimesis* (eesti keeles 2012, Ilmamaa), Werner Jaegeri *Paideiat* (1933), Friedrich Nietzsche *Tragöödia sündi* (eesti keeles 2009, kirjastus Tänapäev) ja Alfred North Whiteheadi *Process and Reality* (1985). Samas leiab viiteid ka mõjukaile moodsamaile käsitlusile, nii et lugejale antakse iga teema juures siiski kätte niidiots, mida on võimalik edasi

harutada. Kiita võib raamatu lõpus autorite kaupa toodud soovitava kirjanduse loetelu (lk 291–291), mis pakub juba paremat ülevaadet sekundaariast. Peaaegu eranditult on aga viidatud nii autoritekstide kui ka sekundaarkirjanduse ingliskeelseile tõlkeile. Viidates pole aeg-ajalt oldud järjekindel.¹²

Michael K. Kelloggi teose tugevusena võib esmajärjekorras välja tuua ülevaatlikkuse. Kui ülalloodud kriitika autorite valiku osas kõrvale jätta, annab raamat väga hea ülevaate klassikalise aja kreeka kultuurist. Kõigi kümne autori puhul antakse lühike ülevaade nende elust ja tegevusest ning mainitakse kõiki olulisemaid teoseid. Seejärel käsitletakse põhjalikumalt autori äranägemise järgi olulisemaid teemasid või keskendutakse pikemalt teatud teostele. Kellogg asetab kirjanikud ja nende teosed laiemasse ajaloo ja kultuuri konteksti.

Homerose puhul räägitakse pikemalt *Iliase* kangelastest Achilleusest, Hektorist, Patroklovest, Priamosest, samuti kangelaseetikast, jumalate rollist ning nn kohutavast ilust.¹³ Homerose teist eepost *Odüsseiat* mainitakse aga ainult möödaminnes. Hesiodose juures on olulisteks teemadeks teadvustatud autorsus, jumalate rolli muutumine võrdluses Homerosega,¹⁴ põllumehe-eeetika. Keskendutakse teosele *Tööd ja päevad*. Järgnevad peatükid on pühendatud kolmele kuulsale tragöödiakirjanikule: Aischylosele, Sophoklesele ja Euripidesele. Aischylose puhul käsitletavat teemasid on Pärsia sõjad ja Ateena demokraatia, pikemalt keskendutakse ainsale säilinud antiikaegsele tragöödiatrioloogiale *Oresteia*. Sophoklese peatükis on fookuses¹⁵ Teeba valitsejatesugu puudutavad näidendid *Antigone*, *Kuningas Oidipus* ja *Oidipus Kolonosos*. Euripidese näidendeid *Elektrat* ja *Orestest* võrreldakse Aischylose *Oresteiaga*, mis põhinevad samadel müütidel ja kus esinevad samad tegelased. Pikemalt keskendutakse aga Euripidese *Medeiale* ja *Bakhantidele*. Kõigi kolme tragöödiakirjaniku puhul on läbivaks teemaks suhtumine jumalaisse ja selle muutumine ajas, sellest sõltub ka inimeste enda koha mõtestamine, mis on Kelloggi seisukohalt ilmselt tähtsamgi.

Järgnevad kaks peatükki nn esimestest ajaloolastest Herodotosest ja Thukydidest. Herodotose puhul mainitakse tiitlit “ajaloo isa”, mille andis talle Cicero, aga ka hilisemate ajaloolaste halvustavat suhtumist, kes ei pidanud Herodotost piisavalt rangeks ja kutsusid teda valede isaks. Räägitakse Herodotose rännakutest, suhtumisest müütidesse ja moraalseist põhimõtteist. Tema mahuka ajaloouurimuse *Historia* siduvaks elemendiks on Pärsia riik, ühelt poolt kirjeldatakse maid ja rahvaid, kelle pärslased endale allutasid, teiselt poolt on aga taustaks Kreeka–Pärsia sõjad. M. K. Kellogg keskendubki Herodotose juures põhiliselt Pärsia ohu tekkimisele, kuulsale konfliktidele Maratoni väljal, Termopüülide mäekuruse, Salamise merelahingule ning pärslaste tagasilöömisele Plataia lähistel. Thukydidese *Ajalugu* algab ajast, mil Herodotose uurimus lõpeb. Kellogg vahendab Thukydidese teoses, mille keskmes on Peloponnesose sõda, järgmisi teemasid: Ateena võimsuse kasv, konflikt Spartaga, katk, ateenlaste traagiliselt lõppenud sõjakäik Sitsiiliasse, sõja tagajärjed. Eraldi räägitakse väejuhtidena Periklesest, Kleonist ja Brasidasest, mainitakse ka Demostenest.

Järgnev peatükk on pühendatud kuulsaimale¹⁶ vana-atika komöödia esindajale Aristophanesele. Esmalt annab Kellogg ülevaate vanast komöödiast üldiselt ja komöödiate etendamisest, seejärel käsitleb pikemalt Aristophanese nn rahunäidendeid *Ahharnlased*, *Rahu* ja *Lysistrate*, mis kujutavad endast teatud reaktsiooni Ateenat kurnanud Peloponnesose sõjale. Nende järel tulevad kõne alla *Linnud*, *Plutos* ja *Naised rahvakoosolekul*,¹⁷ mis kirjeldavad ühiskondlikke utopiaid. Eraldi alapeatükkides räägitakse filosoofia,

s sofistika ja peaasjalikult Sokratese üle nalja heitvast näidendist *Pilved* ja traagikute pilamisest Aristophanese *Konnades*.

M. K. Kelloggi raamatu kaks viimast peatükki on pühendatud filosoofidele Platonile ja Aristotelesele. Platoni puhul keskendutakse suuresti ainult *Pidusöögile*. Pidusöögil peetud kõned armastuse auks on rühmitatud järgmiselt: Phaidros, Pausanias ja Eryximachos; Aristophanes ja Agathon; Sokrates ja Diotima; Alkibiades. Diotima kõne annab Kelloggile võimaluse puudutada põgusalt ka Platoni ideedeõpetust. Aristotelese filosoofias keskendub M. K. Kellogg eetikale, mõõdukusele ja nendega seoses ka soovitavale eluviisile. Kõige pikemalt pühendatakse aga inimesele “poliitilise”¹⁸ olendina ning Aristotelese poliitikateooriale.

Ülaltoodud sisukirjeldus annab aimu Kelloggi teose keskmest, milleks võib nimetada inimest¹⁹. Kõige selgemalt tuleb see välja filosoofe käsitlevates peatükkides. Platoni puhul on analüüsiks valitud keskmisest loomejärgust pärinev dialoog, mis räägib armastusest. Kahtlemata on *Pidusöök* oluline dialoog, kuid näiteks ideedeõpetuse seisukohalt on vähemalt sama olulised kui mitte olulisemad mitmed teised dialoogid, mida Kelloggi raamatus üldse ei mainita. Ka Aristotelese eetika- ja poliitikateooriale keskendumine on ühekülgne, sest pea täiesti on kahe silma vahele jäänud Aristotelese metafüüsika- ja loogikaalased uurimused²⁰ ning loodus- ja kirjandusteaduslikud²¹ teosed. Ometi on viimased avaldanud hilisemale traditsioonile väga tugevat mõju. Mis aga puutub inimesse, siis Kelloggi jaoks on see konstant, mis seob meid teiste kultuuride ja ajastutega.²²

Lõpetuseks võib öelda, et Michael K. Kelloggi *The Greek Search for Wisdom* on kaasahaarav kokkuvõte klassikalise ajastu kreeka kirjanikest ja nende teostest ning ajaloolisest ja kultuurilisest taustast. Antiikaeg ärkab lugeja jaoks selles raamatus ellu. Aga lugedes peaks ometi olema ettevaatlik, sest ülevaade pole kõikehõlmav, vaid on tehtud ikkagi üsna piiratud valik autoreist ja teemadest. Samuti tuleks endale vähemalt teadvustada, et kusagil haigutab ka lõhe tuttava ja tundmatu vahel, millele sai arvustuse algul viidatud. Kui see on teadvustatud, saab ka tundmatuid maid kaardistama asuda.

Neeme Näripä

Kirjandus

Annist, August (tlk) 2004. *Homeros, Ilias*. Tallinn: Varrak.

Auerbach, Erich 2012. *Mimesis: tegelikkuse kujutamine õhtumaises kirjanduses*. Tartu: Ilmamaa.

Frisk, Hjalmar 1991. *Griechisches etymologisches Wörterbuch II*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Graves, Robert 2010. *Kreeka müüdid I*. Tallinn: Tänapäev.

Heinlein, Robert A. 1976. Enese ees ja järel. *Lilled Algernonile*. Tallinn: Eesti Raamat, lk 89–146.

Jäger, Werner 1933. *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Band 1. Berlin & Leipzig: de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich 2009. *Tragöödia süünd*. Tallinn: Tänapäev.

- Steiner, George 1984. *Antigones*. New Heaven: Yale University Press.
- Steinrück, Martin 2009. *Der Neue Iambos: Studien zu den Formwegen eines griechischen Diskurses im Hellenismus und der Kaiserzeit*. Hildesheim: G. Olms.
- Vernant, Jean-Pierre (koost) 2001. *Vana-Kreeka inimene*. Tallinn: Avita.
- Weinberg, Steven 1988. *Esimesed kolm minutit: arutlus universumi tekkest*. Tallinn: Valgus.
- Whitehead, Alfred North 1985. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press.

Kommentaariid

- ¹ Nagu nimigi ütleb, on Minotaurose puhul tegu Kreetaa kuninga Minose härjaga.
- ² Müütide puhul toon siin ja edaspidi võimalusel ära viite Robert Gravesi eestikeelsele väljaandele, kus on joonealuseis viiteis loetletud antiikautorite vastavat müüti vahendavad tekstikohad. Gravesi soovib lugeda ka M. K. Kellogg (lk 291).
- ³ Kuna palees on olemas ka inimestele mõeldud ruumid, on seal ka tuttav element.
- ⁴ Herodotos sündis Väike-Aasias Halikarnassoses.
- ⁵ Sagedased on võrdlused William Shakespeare'i teostega (Homerose puhul pikemalt lk 46, Euripidese puhul lk 129) ja Vana Testamendiga (nt lk 124 võrreldakse pagenduses Oidipust Sophoklese näidendis *Oidipus Kolonosos* Hiiobiga Vanast Testamendist). Antiikaja seisukohalt on sellised võrdlused muidugi anakronistlikud, kuid aitavad muuta antiikautorite tekste tänapäeval lugejasõbralikumaks.
- ⁶ *But Pindar's odes [---] are an acquired taste* (lk 23).
- ⁷ *Xenophon [---] is not on a par with the others considered here* (lk 23).
- ⁸ Kuulsaimatena olgu nimetatud Theognis, Solon ja Mimnermos.
- ⁹ Nt Hipponax ja Archilochos. Jambi puhul võib näha omaette diskursust, mis elas teatud kujul ka klassikalisel ajal, vt Steinrück 2009.
- ¹⁰ Hellenistliku ajajärgu alguseks loetakse Aleksander Suure surma aastal 323 eKr ja lõpuks Aktioni lahingut aastal 31 eKr.
- ¹¹ *[---] and the Hellenistic philosophers, who left only fragments behind, are properly considered only along with their Roman counterparts* (lk 23).
- ¹² Lk 122–123 öeldakse ilma viiteta, et Aristotelese meelest pidi tragöödia panema kaasa tundma kangelase kannatusile ning teadvustama inimese haavatavust “kosmoses, mille eesmärk ja mõte pole täielikult hoomatavad”, samas lk 127 ja 129 on viited Aristotelese *Luulekunsti* tekstikohtadele olemas. Lk 114 tsiteeritakse George Steineri vahendusel Hegelit (Steiner 1984: 4).
- ¹³ Väljendi *terrible beauty* leiab ainult M. K. Kelloggi tsiteeritud Robert Fagles'i tõlkest. Originaalis ega August Annisti eestikeelses tõlkes ei ole sellele vastet. Kellogg iseloomustab selle väljendiga kogu eepost. Samuti tuleb tähele panna, et *Iliase* värsiridade numbrid Kelloggi viidetes ei kattu levinumate väljaannete numeratsiooniga (Kellogg viitab siin värssidele 3.187–190, levinumates väljaannetes on need aga 3.156–160). Vrd Annist 2004.

TUTVUSTUS

¹⁴ Peamiselt Hesiodose *Teogoonias*.

¹⁵ Lühidalt edastatakse ka Sophoklese muude näidendite sisu ja temaatika.

¹⁶ Tegelikult on Aristophanes ainus vana komöödia autor, kelle teoseid on terviklikult säilinud.

¹⁷ Kellogg näeb selles komöödias Platoni *Riigi* riigikorralduse paroodiat.

¹⁸ Siin tuleks näha eelkõige seost kreeka linnriigi ehk polisega, mitte poliitikaga tänapäevases mõttes.

¹⁹ Selles mõttes on käesolev teos võrreldav Jean-Pierre Vernant'i suurepärase kogumikuga *Vana-Kreeka inimene* (eesti keeles 2001, Avita).

²⁰ Vastavalt *Metafüüsika* ja loogikaraamatute kogumik *Organon*.

²¹ Loodusteadusest nt *Uurimused loomadest*, *Loomade osadest*, kirjandusteadusest *Luu-
lekunstist* ja *Retoorika*.

²² Lk 43–46 vihjab Kellogg, et kreeklaste jumalad võisid olla puhtalt metafoorsed inimese *psychē* erinevad aspektid, seega üldnimelikud arhetüübid.

Book reviews

The Power of the Mask

Editor Arūnas Vaicekauskas. *The Power of the Mask. The Ritual Year 5. Kaunas: Vytautas Magnus University 2013. 150 pp.*

The reviewer of the book is Mare Kõiva.

Book about ancient Greece

Michael K. Kellogg. *The Greek Search for Wisdom. New York: Prometheus Books. 2012. 341 pp.*

The review is provided by Neeme Näripä.

Autoritest

Anu Korb – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi vanemteadur. Peamised uurimisteemad on Venemaa, eriti Siberi eestlaste pärimusaines, folkloristliku välitöö teooria. Käsitlenud pärimusmaterjali ja eluloolise ainese põhjal Venemaal sündinud eestlaste kohanemist võõrsil, kogukonna pärimuskultuuris ja kombestikus toimunud muutusi, Siberi eestlaste laulutraditsiooni, rahvapäraseid raviviise ja -võtteid jm.

korb@folklore.ee

Aivar Jürgenson – Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituudi vanemteadur. Peamiseks uurimisteemaks eestlaste migratsioonilugu ja diasporaa.

aivarj@tlu.ee

Liivo Niglas –Tartu Ülikooli etnoloogia osakonna teadur, teeb etnograafilisi filme. Oma uurimistöös ja filmides keskendub peamiselt põlisrahvaste eluviisi ja identiteedi uurimisele.

liivon@gmail.com

Mare Kõiva – Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur. Tema huvikeskmes on olnud rahvausund ja mütoloogia, hõlmates nt loitse ja meediumeid, haldjapärimust, isiku-, aheljutte ning hirmufenomeniga seotud problemaatikat. On uurinud erinevaid internetikogukondi alates *online*-meditsiini ja -religiooni ilmingutest transmediaalsete nähtusteni, rituaalse aasta mõjutegureid ning infotehnoloogia kasutamist folkloristikas. Folklooriajakirjade *Folklore: EJF* ja *Mäetagused* peatoimetaja, paljude usundi- ja folkloorikogumike toimetaja.

mare@folklore.ee

Andres Kuperjanov – Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadur. Tema huvikeskmes on olnud rahvausundi kosmoloogilised aspektid, Bulgaaria usundilised fenomenid. Folklooriajakirjade *Folklore: EJF* ja *Mäetagused* toimetaja.

cps@folklore.ee

Marge Rennit – Tartu Ülikooli ajaloo doktorant, uurimisteemaks Balti provintside kirjeldused 18. ja 19. sajandi reisikirjanduses. Töötanud Tartu Linnamuuseumis 1989–2001, Eesti Maanteemuuseumis 2001–2007. Alates 2008. aastast Tartu Linnamuuseumi arendusjuht.

marge.rennit@katarina.ee

Guldžahon Jussufi – Tartu Ülikooli Viljandi Kultuuriakadeemia muusikateoreetiliste ainete dotsent, loeb ka organoloogia kursust Eesti Muusika- ja Teatriakadeemias. Muusikateadlane, kes on varem tegelnud Pamiiri rahvapillimuusikaga, viis viimast aastat on uurinud eesti kandlemuusikat.

guldzahon@gmail.com

Vladimir Sazonov – Ajaloolane, Kaitseväe keelekeskuse juhataja, Tartu Ülikooli orientalistika keskuse teadur. Täiendanud ennast Göttingenis ja Baselis ning Moskvas. Õppinud Lähis-Ida ajalugu, arheoloogiat, kirjandust ja keeli: sumeri, akkadi, hetiidi, ugariti, vana-pärsia. Peamised uurimisvaldkonnad: muistse Lähis-Ida riiklik ideoloogia ning propaganda, poliitiline ajalugu ja usundilugu. Avaldanud mitmeid kirjutisi erinevates teadusajakirjades, tõlkinud ida tekste.

sazonov00@gmail.com

Kristel Kivari –Tartu Ülikooli folkloristika eriala doktorant. Keskendub kaasaegsele rahvausundile, tõlgendustele, mis seostavad inimese ja ümbritseva ruumi suhteid kiirguse või energiatega. Uurimustöö hõlmab huvi maakiirgustega seotud seltsi-tegevuse, rahvapäraste teooriate, tervendamise ja ruumi planeerimise vastu, milles võetakse arvesse veesooni, kiirgusvõrgustikke ja energiasambaid.

kristelkivari@hotmail.com